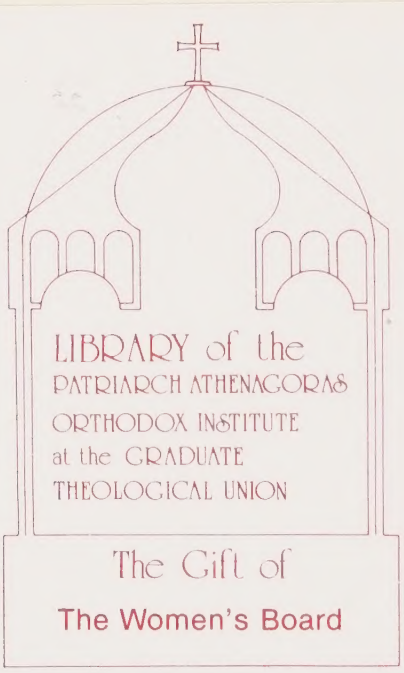
ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

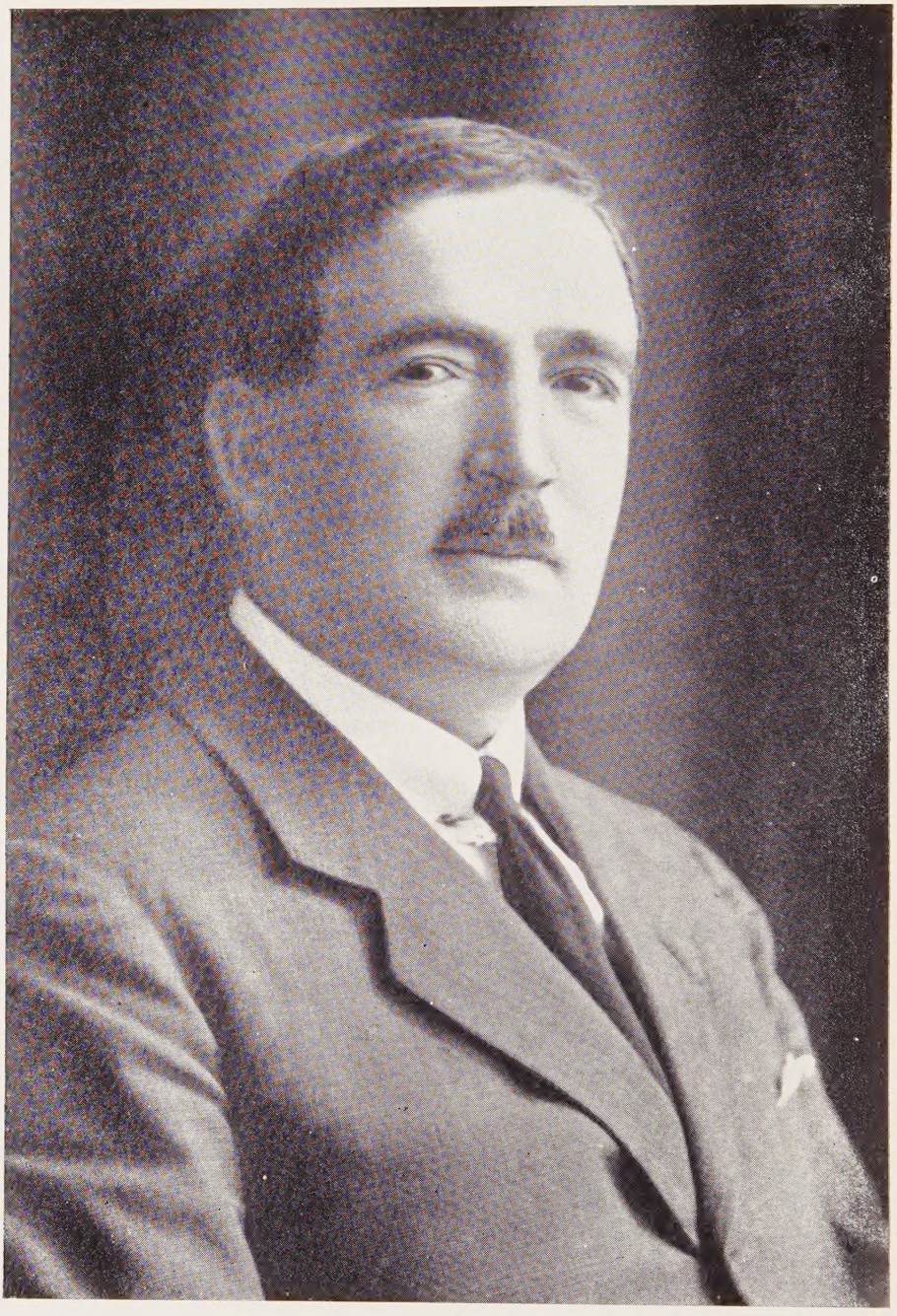
ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ

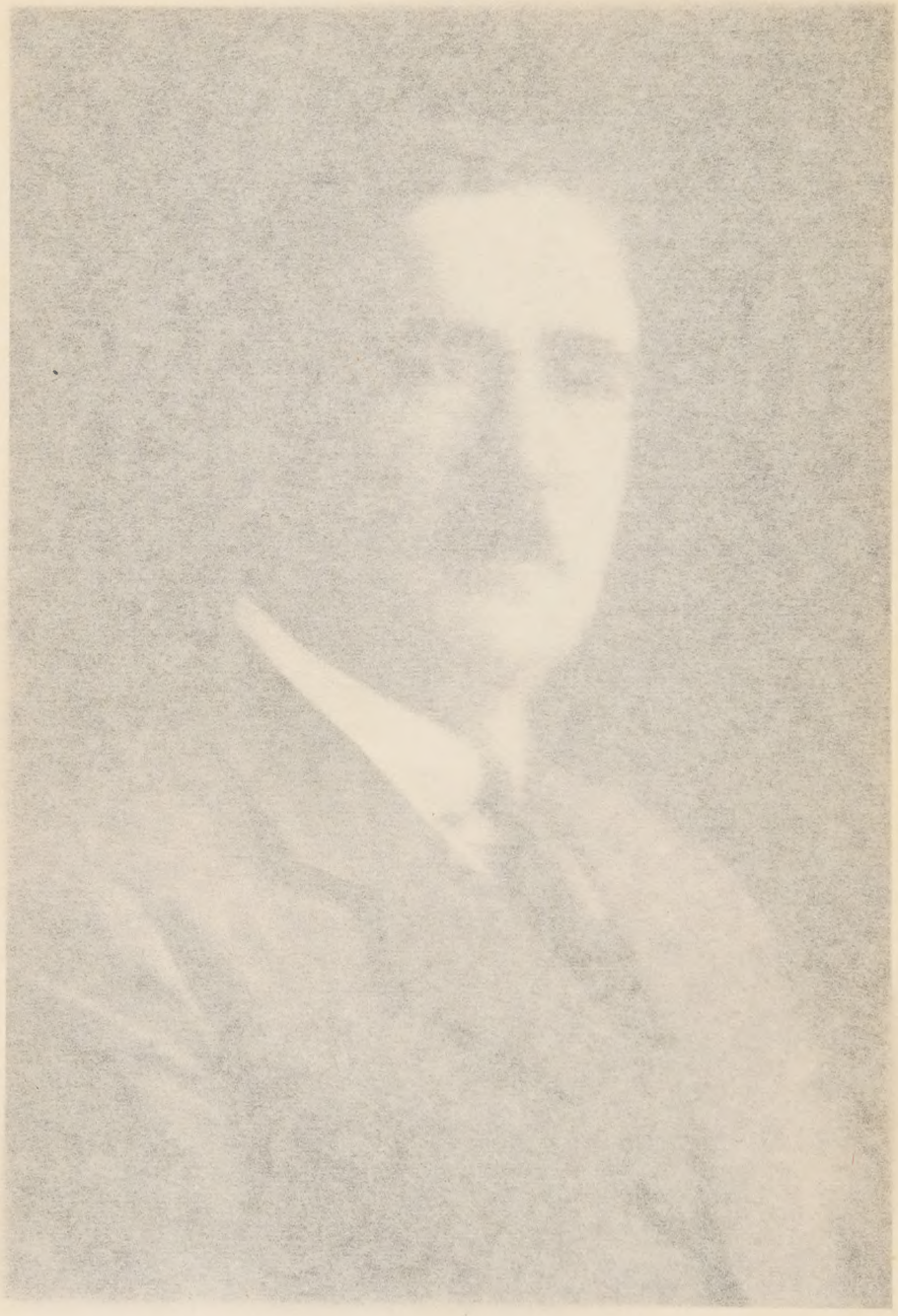
ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ
ΤΥΠΟΙΣ: "ΠΥΡΣΟΥ,, Α. Ε.
1940


LIBRARY of the
PATRIARCH ATHENAGORAS
ORTHODOX INSTITUTE
at the GRADUATE
THEOLOGICAL UNION
The Gift of
The Women's Board


Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/lesquaranteannes02unse





ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

LES QUARANTE ANNÉES

DE L'ACTIVITÉ SCIENTIFIQUE

DE

THÉOPHILE BORÉAS

TOME PREMIER

ATHÈNES

IMPR. : "PYRSOS", S. A.

1940

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

ΤΟΜΟΣ ΠΡΩΤΟΣ



ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ
ΤΥΠΟΙΣ: "ΠΥΡΣΟΥ,, Α. Ε.
1940

66
940
v.1

ΕΟΡΤΑΣΜΟΥ

ΠΡΩΤΗ ΕΠΙΤΡΟΠΕΙΑ

ΑΙΓΙΝΗΤΗΣ ΒΑΣ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ, ΣΥΓΚΛΗΤΙΚΟΣ

ΑΡΒΑΝΙΤΟΠΟΥΛΟΣ ΑΠΟΣΤ.
ΚΟΣΜΗΤΩΡ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΒΕΗΣ Ν.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΒΙΖΟΥΚΙΔΗΣ ΠΕΡ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΒΛΑΧΟΣ Ν.
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΒΟΛΟΝΑΚΗΣ ΜΙΧ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΔΕΝΔΙΑΣ ΜΙΧ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΔΟΝΤΑΣ ΣΠΥΡ.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΔΥΟΒΟΥΝΙΩΤΗΣ ΚΩΝΣΤ.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΕΜΜ.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΞΑΡΧΟΠΟΥΛΟΣ Ν.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΑΠΝΟΥΚΑΓΙΑΣ ΧΡ.
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΕΡΑΜΟΠΟΥΛΛΟΣ ΑΝΤ.
ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ ΑΘΗΝΩΝ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ ΦΑΙΔΩΝ
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΚΥΡΙΑΚΙΔΗΣ ΣΤΙΛΠΩΝ
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΛΟΓΟΘΕΤΗΣ ΚΩΝΣΤ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΜΠΑΛΗΣ ΓΕΩΡ.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΑΝΤΙΠΡΥΤΑΝΙΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ ΠΑΝ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ ΓΕΩΡ.
ΓΕΝΙΚΟΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΥΣ ΤΗΣ ΑΚΑΔΗΜΙΑΣ,
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΑΜΠΟΥΚΗΣ ΓΕΩΡ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΠΕΖΟΠΟΥΛΟΣ ΕΜΜ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΡΑΛΛΗΣ ΚΩΝΣΤ.
ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΟΣ, ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ ΝΕΙΛΟΣ
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΟΥ ΓΕΩΡ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΣΚΑΣΣΗΣ ΕΡΡΙΚΟΣ
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ, ΣΥΓΚΛΗΤΙΚΟΣ

ΦΩΤΕΙΝΟΣ ΓΕΩΡ.
ΠΡΥΤΑΝΙΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΧΑΤΖΗΣ ΑΝΤ.
ΤΑΚΤΙΚΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΕΟΡΤΑΣΜΟΥ

ΔΕΥΤΕΡΑ ΕΠΙΤΡΟΠΕΙΑ

Κ. ΚΟΤΖΙΑΣ
ΥΠΟΥΡΓΟΣ ΔΙΟΙΚΗΤΗΣ ΠΡΩΤΕΥΟΥΣΗΣ,
ΠΡΟΕΔΡΟΣ

Α. ΠΛΥΤΑΣ
ΔΗΜΑΡΧΟΣ ΑΘΗΝΑΙΩΝ

Γ. ΧΑΪΜΑΝΤΑΣ
ΠΡΟΕΔΡΟΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΟΣ ΑΜΑΡΟΥΣΙΟΥ

ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ

ΠΡΩΤΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΕΙΑΣ

Ἐπιθυμοῦντες νὰ τιμηθῇ πρεπόντως ἡ ὑπερτεσσαρακονταετὴς εὐδοκιμωτάτη ἐπιστημονική, διδακτικὴ καὶ λογοτεχνικὴ δρᾶσις τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ ἐπιφανοῦς συναδέλφου Θεοφίλου Βορέα, τακτικοῦ καθηγητοῦ τῆς φιλοσοφίας ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν καὶ ἀκαδημαϊκοῦ, ἀπεφασίσαμεν οἱ ὑπογεγραμμένοι, ὅπως ὁ ἑορτασμὸς οὗτος γίνῃ ὡς ἑξῆς·

α) διὰ συγκεντρώσεως τῇ 19ῃ Μαρτίου 1939 ἐν τῇ Μεγάλῃ αἰθούσῃ τῶν τελετῶν τοῦ Πανεπιστημίου κατὰ πρόγραμμα ἐν καιρῷ καταρτισθησόμενον καὶ ἀνακοινωθησόμενον,

β) διὰ τῆς ἐκδόσεως εἰδικοῦ τιμητικοῦ ἐπιστημονικοῦ τόμου, οὗτινος αἱ ἀπαιτηθησόμεναι δαπάναι θὰ ἐξασφαλισθῶσι δι' ἐράνων καὶ ἐν ᾧ θὰ δημοσιευθῶσι πραγματεῖαι ἐκτάσεως οὐχὶ μείζονος τῶν δέκα ἓξ σελίδων σχήματος ὀγδόου καὶ γεγραμμέναι ἑλληνιστὶ ἢ ἔν τινι τῶν ἄλλων κυριωτάτων εὐρωπαϊκῶν γλωσσῶν,

γ) διὰ τῆς ἀποστολῆς τῆς παρούσης ἐγκυκλίου πρὸς τοὺς μαθητὰς τοῦ τιμωμένου ἐθνικοῦ διδασκάλου καὶ ἄλλους ἐπιστήμονας καὶ λογίους, ἔτι δὲ πρὸς ἐπιστημονικὰ ἱδρύματα καὶ ἐνταῦθα καὶ ἀλλαχοῦ.

Τιμῶμεν δὲ τὸν Θεόφιλον Βορέαν διά τε τὴν ἔξοχον ἐπιστημονικὴν αὐτοῦ ἀξίαν καὶ τὴν γονιμωτάτην συμβολὴν εἰς τὴν προαγωγὴν τῶν ψυχολογικῶν καὶ φιλοσοφικῶν σπουδῶν παρ' ἡμῖν.

Ἀπὸ τῆς θεολογίας ἀφορμηθεὶς οὗτος ἐτράπη μετὰ τὸ πέρας τῶν ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν θεολογικῶν σπουδῶν πρὸς τὴν φιλοσοφίαν, περὶ ἣν εὐδοκιμώτατα ἠσχολήθη ἐν Γερμανίᾳ, γενόμενος ἄριστος καὶ προσφιλέστατος μαθητὴς τοῦ μεγάλου Γουλιέλμου Wundt, καὶ ἀνηγορεύθη διδάκτωρ τοῦ γεραροῦ Πανεπιστημίου τῆς Λιψίας.

Ἐπανελθὼν δὲ εἰς τὴν Ἑλλάδα ἐπεδόθη ἀμέσως μετ' ἀγαστοῦ ζήλου εἰς τὴν θεραπείαν τῆς ἐπιστήμης καὶ εἰς τὴν μόρφωσιν τῆς ἐθνικῆς νεολαίας, ἥτις ηὐτύχησε νὰ ἔχῃ τοιοῦτον διδάσκαλον καὶ ἐν τοῖς Διδασκαλείοις καὶ ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν ἐπὶ ὁλόκληρον τεσσαρακονταετίαν.

Πρῶτος ὁ Βορέας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἀνώτατον ἐπιστημονικὸν ἡμῶν ἵδρυμα τὴν πειραματικὴν ψυχολογίαν, ἧς καὶ τὸ πρῶτον Ἐργαστή-

ριον ἵδρυσεν ἐν αὐτῷ· δι' αὐτοῦ δὲ τὸ ἡμέτερον Πανεπιστήμιον ἀνήχθη εἰς τὴν περιωπὴν τῆς συγχρόνου διαμορφώσεως τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας, οἵα κρατεῖ ἐν τοῖς πανεπιστημιακοῖς ἱδρύμασι τῆς Εὐρώπης καὶ τῶν ἄλλων προηγμένων χωρῶν.

Ὢν δὲ καὶ κράτιστος γνώστης τοῦ Ἕλληνος λόγου καὶ ἔχων διάνοιαν διαυγῆ καὶ εὑρεῖαν καὶ ἔμπνευσιν ὑψηλὴν καὶ ἐπὶ τὰ ἴχνη τῶν παλαιῶν τῆς Ἑλλάδος σοφῶν βαίνων, ἀπεκρυστάλλωσεν ὁ Βορέας τὴν βαθύνουν καὶ ἐνθουσιώδη διδασκαλίαν αὐτοῦ εἰς πολλὰς καὶ ἀξιολογωτάτας συγγραφάς, ἐδημοσίευσε δὲ καὶ συλλογὰς ἀριστοτεχνικῶν μεταφράσεων ἐκ τῆς παγκοσμίου ποιήσεως.

Ἐπὶ πλέον ὢν καὶ ζῶν παράδειγμα ἀρετῆς καθωδήγησε καὶ καθοδηγεῖ τοὺς συγχρόνους Ἕλληνας πρὸς σώφρονα καὶ ἀρτίαν περὶ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ βίου θεωρίαν.

Διὰ πάντα δὲ ταῦτα καὶ ἐξόχως ἐτιμήθη καὶ παρ' ἡμῖν διὰ τῆς ἀναδείξεως αὐτοῦ καὶ ὡς Πρυτάνεως τοῦ Πανεπιστημίου καὶ ὡς Προέδρου τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν καὶ ἐν τῇ ἀλλοδαπῇ διὰ τῆς ἀπονομῆς μάλιστα τοῦ ἐπιζήλου τίτλου τοῦ Ἐπιτίμου Συγκλητικοῦ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λειψίας.

Εἴμεθα βέβαιοι ὅτι οἱ παμπληθεῖς μαθηταὶ καὶ θαυμασταὶ τοῦ ἀρίστου τῆς ἐπιστήμης καὶ τοῦ πνεύματος θεράποντος θὰ σπεύσωσι νὰ μετάσχωσι τῆς εὐφροσύνου ταύτης ἑορτῆς καὶ ἄλλως καὶ ἀποστέλλοντες πρὸς μὲν τὸν καθηγητὴν Ν. Βλάχον (ὁδὸς Σόλωνος 57, Ψυχολογικὸν Ἐργαστήριον) βραχείας ἐπιστημονικὰς πραγματείας μέχρι τέλους τοῦ προσεχοῦς Δεκεμβρίου, ἵνα περιληφθῶσιν ἐν τῷ ἐπὶ τῇ ἑορτῇ ταύτῃ ἐκδοθησομένῳ τιμητικῷ τόμῳ, πρὸς δὲ τὸν καθηγητὴν Χ. Καπνουκάγιαν (ὁδὸς Σόλωνος 57, Ψυχολογικὸν Ἐργαστήριον) τὸν κατὰ βούλησιν ἔρανον πρὸς ἔκδοσιν τοῦ τόμου τούτου, ἐν ᾧ πλὴν τῶν πραγματειῶν θὰ περιληφθῶσι καὶ τὰ συγχαρητήρια γράμματα καὶ πᾶν ἄλλο ἔγγραφον σχετικὸν πρὸς τὸν ἑορταζόμενον Ἕλληνα σοφόν.

Ἐν Ἀθήναις, τῇ 15ῃ Ἰουνίου 1938.

ΕΓΚΥΚΛΙΟΣ

ΔΕΥΤΕΡΑΣ ΕΠΙΤΡΟΠΕΙΑΣ

Ἀφορμὴν λαβόντες ἐκ τῶν ἀγγελλομένων ἑορτῶν πρὸς τιμὴν τοῦ Θεοφίλου Βορέα, καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου, μέλους τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἐπιτίμου Συγκλητικοῦ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λιψίας, ὅστις καὶ ἐν τῇ Ἐπιστήμῃ ἐπρώτευσε καὶ διὰ τῶν σοφῶν αὐτοῦ συγγραμμάτων προήγαγεν εἴπερ τις καὶ ἄλλος ἐν Ἑλλάδι τὴν γνῶσιν καὶ τὴν ἐθνικὴν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν, διὰ δὲ τῆς σειρᾶς τῶν «Ρυθμῶν Ἀθανάτων» ἐγνώρισεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐν ἀπαραμίλλῳ ἑλληνικῇ μεταφράσει ἀδάμαντας τῆς παγκοσμίου Μούσης, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὡς Πρύτανις ἐξόχως ἐτίμησε τὸ Πανεπιστήμιον καὶ ὡς Πρόεδρος τὴν Ἀκαδημίαν Ἀθηνῶν, ἐκρίναμεν ὅτι πρέπον εἶναι ἀνὴρ τοιοῦτος νὰ τιμηθῇ διὰ μαρμαρίνης προτομῆς.

Ἐν Ἀθήναις, τῇ 16ῃ Αὐγούστου 1938.

ΤΗ ΕΥΓΕΝΕΙ ΧΟΡΗΓΙΑ

ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΤΗΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΗΣ ΚΥΠΡΟΥ

ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΟΥ ΥΠΟΥΡΓΕΙΟΥ ΔΙΟΙΚΗΣΕΩΣ ΠΡΩΤΕΥΟΥΣΗΣ

ΤΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΤΗΣ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

ΤΟΥ ΔΗΜΟΥ ΑΘΗΝΑΙΩΝ

ΤΟΥ ΔΗΜΟΥ ΑΡΓΕΙΩΝ

ΤΗΣ ΚΟΙΝΟΤΗΤΟΣ ΑΜΑΡΟΥΣΙΟΥ

ΤΩΝ ΕΝΤΑΥΘΑ ΚΑΙ ΕΝ ΑΜΕΡΙΚΗ ΚΑΙ ΕΝ ΑΙΓΥΠΤΩ
ΚΑΙ ΑΛΛΑΧΟΥ ΜΑΘΗΤΩΝ ΤΟΥ ΤΙΜΩΜΕΝΟΥ ΚΑΙ
ΦΙΛΩΝ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΣΤΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΑΙ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑΙ

ΑΦΙΕΡΩΘΕΙΣΑΙ

ΕΙΣ ΤΟΝ

ΘΕΟΦΙΛΟΝ ΒΟΡΕΑΝ

ΥΠΟ

ΣΥΝΑΔΕΛΦΩΝ, ΜΑΘΗΤΩΝ, ΦΙΛΩΝ ΚΑΙ ΘΑΥΜΑΣΤΩΝ

DIE ÜBERWINDUNG DES MATERIALISMUS

von

HANS DRIESCH

Universität Leipzig

Der theoretische Materialismus gilt heute bei allen ernsthaften Denkern als eine überwundene Weltanschauung, nachdem er etwa 50 Jahre lang die Wissenschaft und, in einer besonderen Form, auch die Philosophie beherrscht hatte.

Es gab diesen Materialiasmus in zwei verschiedenen Formen. Die, ich möchte sagen, derbere von ihnen, bei Naturforschern und Ärzten weit verbreitet, nahm unsere Erfahrungswelt ohne weitere Prüfung als die «wirkliche» Welt und lehrte alsdann, dass sich *alles* Geschehen im Rahmen dessen, was wir «Natur» nennen, verstehen lasse aus den Wechselwirkungen zwischen den letzten Elementen der sogenannten *Materie,* die man am besten kurz als, «das bewegliche Kraftbegabte im Raum» definieren kann. Auch das organische Leben, ja die Handlungen der Menschen, sollte sich auf diese Weise begreifen lassen. Mit der subjektiven Seite des Lebens, also mit dem bewussten *Er*leben, das man doch nicht gut leugnen konnte — denn dann hätte man ja *sich selbst* geleugnet! — fand man sich durch die seltsame Lehre vom *seelischleiblichen Parallelismus* ab: das bewusste Erleben sollte die Mechanik des Gehirns «von der anderen Seite gesehen» sein, so wie man ja eine Tasse von aussen oder von innen sehen kann, und es ist immer dieselbe Tasse.

Die feinere, sich selbst «kritisch» nennende Form der in Rede stehenden Naturauffassung gab zwar zu, dass unsere Erfahrungswelt nur die *Erscheinung* eines «an sich» unbekannten Wirklichen sei, aber im Rahmen dieser Erscheinung, also der «Natur», sollte doch *alles,* also auch das Organische und das menschliche Gebahren, *mechanisch,* d. h. aus den Wechselwirkungen zwischen den Teilen der Materie, verständlich sein.

Prüfen wir den grossen Wandel der Anschauungen der Reihe nach auf den verschiedenen Gebieten unseres Wissens und beginnen wir mit der *unbelebten* Natur.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war von der Richtigkeit der mechanischen Naturauffassung überzeugt, wobei das Wort «mechanisch» im engen Sinne der Newtonischen Naturtheorie zu verstehen ist, also im Sinne der sogenannten «klassischen» Mechanik. Die gesamte materielle Welt einschliesslich der Organismen, ja einschliesslich des handelnden Menschen, sollte eine grosse automatische Machinerie, ein grosses «mechanisches System» sein, aufgebaut aus starren Atomen. Inwiefern diese Auffassung von der modernen Biologie durchbrochen ist, haben wir erst an zweiter Stelle zu erörtern. In ihrer Strenge und Enge, d. h. eben als «klassische» Mechanik, ist sie heute bereits im Rahmen der unbelebten Natur, also im Rahmen der Physik und Chemie durchbrochen worden. Zuerst waren es die Erfahrungen auf dem Gebiete der Elektrodynamik, welche sich dem Schema der klassischen Mechanik nicht fügten. Es kamen hinzu die Einsichten der Relativitätstheorie, der Quantentheorie, der Atomphysik, und immer mehr wurde der Rahmen der Newtonischen Mechanik gesprengt. Das war sicherlich ein grosser Wandel der Ansichten.

Aber diese Wende der Ansichten, so bedeutsam sie auch ist, betraf nun doch *nicht* den *aller*wesentlichsten Punkt der alten mechanischen Physik. Es blieb vielmehr immerhin dabei, dass das Geschehen im Rahmen der unbelebten Natur sich aus lauter *Einzelwirkungen* zusammensetzt, die zwischen den letzten Teilen der Materie stattfinden, mag der Begriff «Materie» auch recht dunkel sein. Es blieb dabei, dass eine «summenhafte» Auffassung der Vorgänge in der unbelebten Natur möglich war, nämlich eben eine solche, welche alles Geschehen in eindeutiger Weise ableiten konnte aus der gegebenen materiellen Struktur eines Gebildes und aus dem letzten Wirkungsgesetz zwischen seinen Elementen. Gewisse Physiker unserer Tage glauben freilich, sogar mit dem Begriff der eindeutigen Bestimmtheit, also des sogenannten Determinismus des Geschehens, auf dem Gebiet des Unbelebten brechen zu müssen, und zwar auf Grund der Entdeckung Heisenbergs, dass man von einem Elektron entweder nur die Lage oder nur die Geschwindigkeit,

aber nicht beide zugleich bestimmen könne. Diese Physiker schreiben dem Elektron Seele und freien Willen zu. Das wäre in der Tat ein ganz fundamentaler Bruch der Ansichten. Die Mehrzahl der Physiker ist sich aber doch wohl darüber einig, dass das Prinzip des Determinismus nicht aufgegeben zu werden braucht, dass es sich hier nur um eine Frage der praktischen Bestimm*barkeit*, aber nicht um eine solche des objektiven Bestimmt*seins* handelt.

Ein *ganz fundamentaler* Bruch der Anschauungen hat sich also trotz ihres Wandels auf dem Boden der Lehre von der unbelebten Natur *nicht* ereignet.

Wirklich fundamental ist nun aber der Bruch der Ansichten im Rahmen der Lehre vom *Lebendigen*, also im Rahmen der Biologie, gewesen, und zwar ist es hier der sogenannte Vitalismus, besser, die Lehre von der Selbstgese tzlichkeit, der *Autonomie des Lebendigen*, welche wieder ihr Haupt erhoben hat.

Die Lehre von der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen behauptet, dass sich das Organische einer mechanischen Auflösung in keiner Weise fügt, wobei das Wort «mechanisch» nunmehr im *weitesten* Sinne des Wortes, also nicht nur in dem engen der klassischen Mechanik verstanden wird. Jene Lehre sagt, dass es *nicht* möglich sei, die organischen Vorgänge zu verstehen, wenn man die materielle Struktur eines organischen Gebildes und das elementare Wirkungsgesetz zwischen den Teilen der Materie kennt. Sie führt Kräfte ein, welche *in* das Getriebe der Materie eingreifen. Und diese Ansicht hat nun eben um das Jahr 1900 ihren Siegeslauf angetreten. Nicht zwar, als ob heute alle Biologen ausgesprochene Vitalisten wären; aber die Lage ist doch immerhin die, dass jeder kritische Forscher auf dem Gebiete der Biologie zugibt, dass er jedenfalls heute das organische Geschehen mechanisch nicht erklären könne, dass er ein gewisses X als Grenze der Erklärbarkeit zugibt, wenn er es auch den Philosophen überlässt, Positives über dieses X auszusagen.

Auf zwei verschiedenen Feldern der Biologie ist der Bruch mit dem Mechanismus vollzogen worden, auf dem Felde der individuellen Formbildung und auf dem Felde der Deszendenztheorie oder Abstammungslehre.

Im Rahmen der Lehre von der *individuellen Formbildung*

waren es namentlich die experimentelle Embryologie und die Lehre von der Regeneration, welche den Bruch mit der mechanischen Auffassung der Lebensvorgänge bedingten. Wenn ich z.B. an dem jungen, aus zwei oder vier Zellen bestehenden Keim die Zellen voneinander trennen konnte, und sie sich dann doch jeweils zu einem ganzen Organismus und nicht etwa zu dem Bruchstücke eines solchen entwickelten, so war es unmöglich, sich eine gegebene materielle Struktur zu ersinnen, auf Grund deren ein solches Geschehen, vermittelt lediglich durch Wechselwirkung zwischen den letzten Elementen der Materie, wohl verständlich sein möchte. Und es kamen weitere Versuchsergebnisse hinzu. Im achtzelligen Stadium etwa konnte ich die einzelnen Zellen des Keimes in ihrer Lage mit einander vertauschen, ohne die Entwicklung eines ganzen Organismus zu stören; ich konnte zwei Eier zwingen zusammen nur einen Organismus, einen Riesen, zu bilden, und ich konnte auf späteren Stadien der Entwicklung dem Keime beliebig viele Zellen an beliebig vielen Orten entnehmen ohne die normale Entwicklung zu beeinträchtigen. Eben diese *Beliebigkeit* des experimentellen Vorgehens, die doch das normale Ergebnis des Prozesses nicht gefährdete, war es, die den Gedanken an eine Maschine als Grundlage des Formbildungsprozesses ausschloss. Und nun gar die Vorgänge der Regeneration. Ganz beliebig konnte ich die ausgewachsenen Körper gewisser niederer Organismen durchschneiden und erhielt aus den so hergestellten Bruchstücken immer wieder die ganze Organisation in verkleinertem Massstab, indem eben das Material der Bruchstücke seine Struktur zu einem neuen Ganzen umbildete. Auch hier war es das *Beliebige*, was im Wesen des Experimentes lag, das einer mechanischen Theorie den Boden entzog. Eine Maschine bleibt eben nicht, was sie war, wenn man ihr beliebige Teile entnimmt oder ihre Teile beliebig verlagert. Hier aber *blieb* die Leistungsfähigkeit der experimentell hergestellten Bruchstücke eines Embryo oder eines Erwachsenen unberührt von beliebiger Zerstückelung. *Also konnte es sich nicht um eine Maschine handeln.*

Wir redeten davon, dass noch auf einem anderen Felde der biologischen Wissenschaft, auf dem Gebiete der Deszendenztheorie oder Abstammungslehre, der Bruch mit dem Mechanismus vollzogen sei. Man darf nicht die allgemeine Lehre von der

Deszendenz der Organismen mit der speziellen Form verwechseln, welche Darwin dieser Lehre gegeben hat, eine Verwechselung, welche leider recht häufig ist. Darwin lehrte bekanntlich, dass die letzte Grundlage der Umgestaltung der Formen im Laufe der Erdgeschichte die sogenannte *zufällige Variation* sei. Aus der Fülle der durch zufällige Variation entstandenen Formmodifikationen sollte dann «natürliche Zuchtwahl im Kampfe ums Dasein» diejenigen Individuen gleichsam nach Art eines Züchters auslesen, welche zufällig den obwaltenden Lebensbedingungen am besten entsprachen. Man nannte das «Überleben des Passendsten». Darwins Lehre wurde zur Zeit der Hochflut der materialistischen Weltauffassung ersonnen. Sie wurde ganz allgemein angenommen, weil sie eben dieser Auffassung entsprach. Man sagte sich und mit Recht, dass sie der *einzige* Weg sei, die Fülle der organischen Formen in ihrer Entstehung *mechanisch* verständlich zu machen, denn sie verwarf ja eben jeden Gedanken an einen Plan, eine Absicht im Rahmen des stammesgeschichtlichen Prozesses. Sie proklamierte den Zufall als letzte Grundlage des in Rede stehenden Geschehens, und eben das war es, was die mechanistische Weltauffassung brauchte. Man sah dunkel, dass mit der Verwerfung des Darwinismus, d.h. eben der Lehre vom zufälligen Charakter des stammesgeschichtlichen Prozesses, die mechanische Weltauffassung überhaupt gefährdet sei.

Aber bereits wenige Jahre nach dem Erscheinen von Darwin's Hauptwerk, in grösserer Schärfe seit etwa 1890, mehrten sich die Stimmen, dass der erklärende Wert der Lehre von der zufälligen Variation mit nachfolgender Zuchtwahl denn doch wohl ein recht fragwürdiger sei. *Gustav Wolff* war der vornehmste Vertreter dieser Lehre. Heute dürfen wir aber wohl sagen, dass kein einziger kritischer Biologe die Darwin'sche Form der Deszendenztheorie mehr für richtig hält. Da nun diese Form, wie gesagt wurde, die *einzige* mögliche Form ist, in welcher der stammesgeschichtliche Prozess mechanisch verstanden werden kann, so folgt, dass mit dem Falle des Darwinismus der Mechanismus auf biologischem Gebiet zum zweiten Male zu Fall gebracht ist, und wir dürfen zusammenfassend sagen, dass sowohl auf dem Felde der personalen, wie auf dem Felde der überpersonalen Biologie die mechanistische Auffassung durch die vitalistische ersetzt ist.

Den grossen Bruch der Ansichten im Rahmen der Lehre vom Lebendigen können wir kurz wohl am besten durch die Worte kennzeichnen, dass es *von der Summe zum Ganzen* ging. Denn das ist eben das Wesentliche an der neuen Auffassung der Dinge, dass die Begriffe «Plan», «Zweck», «Ziel», «Ganzheit» wieder auf den Plan treten. Begriffe, die natürlich nicht im engen menschlichen Sinne, sondern nur analogienhaft verstanden werden dürfen.

Es ist nun von Interesse, dass ein ganz ähnlicher Wandel der Ansichten auch im Rahmen der Lehre vom menschlichen Seelenleben, also auf dem Boden der *Psychologie* stattgefunden hat. Auch hier ist es «von der Summe zum Ganzen» gegangen. Man hat das Ungenügen der sogenannten Assoziationstheorie eingesehen, welche im Seelenleben ein gleichsam mechanisches Spiel der Vorstellungen sah, und hat an ihre Stelle die Lehre von den gerichteten zielstrebigen Faktoren des Seelenlebens gesetzt. Und, was noch wichtiger ist: Man hat mit der Lehre vom sogenannten psycho-physischen Parallelismus gebrochen. Im Rahmen der mechanistischen Weltauffassung war das Seelische, was man doch nicht gut leugnen konnte, immer so etwas wie ein Schmerzenskind gewesen. Man half sich, wie schon oben erwähnt wurde, mit der Ansicht, dass das bewusste Erleben eines Menschen dasselbe sei, wie die Mechanik seines Gehirns. Es sollte diese Mechanik «von der andern Seite gesehen» sein. Diese ganz und gar bizarre Ansicht ist heute, wenigstens in Europa, von der grossen Mehrzahl der kritischen Psychologen aufgegeben.

Man sah ein, dass das bewusste Erleben so ganz und gar anders aufgebaut ist als ein «Mechanismus» *irgend welch*er Art, dass es daher völlig unmöglich ist zu sagen, das eine sei im letzten Grunde «dasselbe» wie das andere. Was sollte es dann eigentlich heissen, wenn da gelehrt ward, der Satz «Kant ist der grösste Philosoph der neueren Zeit», als ein sinnvolles Erlebnis genommen, sei eigentlich *dasselbe* wie eine bestimmte Gruppierung und Bewegungsform der letzten materiellen Bestandteile des Gehirns des Menschen, welcher diesen Satz denkt? Ist das nicht ganz kurz und vielleicht etwas grob gesagt — *Unsinn?*

Im Einzelnen aber überzeugte man sich, dass es insbesondere

zwei seelische Phänomene gibt, zu denen sich eine mechanische «Parallele» ganz und gar nicht ersinnen lässt. Das eine dieser Phänomene ist das *Gedächtnis:* Ein mechanisches Gebilde ist in jedem Augenblick seines Daseins immer nur das, was es eben ist: es trägt nie seine Geschichte an sich. Das bewusste Ich aber ist stets *im Besitz seiner Vorgeschichte* und ist im Stand, diese zu reproduzieren. Das zweite mechanisch unauflösbare Phänomen des seelischen Erlebens aber ist das, was wir das *Verstehen* von Sinn, von Bedeutung zu nennen pflegen. Wenn zwei Menschen sich mit einander unterhalten, so fliegen gleichsam Reize und Reaktion zwischen ihnen hin und her. Aber das *Physikalische* am Reiz und an der Reaktion, die ja beim Sprechen beide in Gruppierungen von Luftwellen bestehen, ist hier *nicht* die Hauptsache, das ist nur Vermittlung. Man überlege sich doch einmal, was es heisst, dass es für einen, der mehrere Sprachen spricht, ganz gleichgültig ist, ob er einen Satz auf deutsch, englisch oder französisch hört. Und auf der anderen Seite kann eine ganz kleine Änderung eines gesprochenen Satzes als eines physikalischen Gebildes dessen «Sinn» völlig ändern: Die Sätze «*Mein* Vater ist krank» und «*Dein* Vater ist krank» bedeuten doch wahrlich Verschiedenes, unterscheiden sich physikalisch aber nur durch die Laute «m» und «d».

Es zeigte sich also, dass es unmöglich ist, das Gebahren der Organismen, insonderheit, aber nicht allein, des Menschen, in ein Getriebe einzelner Geschehnisse zwischen den Elementen der Materie, also «mechanisch» aufzulösen, ebenso wie es sich früher als unmöglich erwies, die organische Formgestaltung mechanisch zu verstehen.

Die Welt ist zwiespältig, ist *dualistisch* gebaut: es gibt mechanisches Geschehen in ihrem Rahmen, aber es gibt auch in ihr ein Geschehen, das nicht mechanischer Art ist. Das Reich des Mechanischen, in dem die Kräfte der Materie allein eine Rolle spielen, ist die *unbelebte* Welt, das Reich des Nichtmechanischen ist die *belebte,* die organische Welt, und zwar in ihrer Gesamtheit, nicht nur da, wo bewusstes Erleben eine Rolle spielt.

Auf die ebenso wichtige wie schwierige Frage, *wie* denn nicht-mechanische Kräfte auf die Materie, also gleichsam in

die materielle Welt hinein, wirken können, kann hier nicht eingegangen werden. Aber das mag noch gesagt sein, dass wir wohl die Gesamtheit des nicht-mechanisch Wirkenden in der Welt als *Geisteswirkungen* bezeichnen können, wenn wir nur den Begriff des Geistigen weit nehmen und nicht an das Bewusste allein denken. Die biologischen Vorgänge, etwa die Regeneration eines zerstückelten Wurmes, sind sicherlich nicht dem, was wir Bewusstsein nennen, unterstellt, aber doch sind sie geistig, oder, wenn man lieber will, seelisch im allgemeinsten Sinne des Wortes. Hat doch übrigens sogar die eigentliche Seelenlehre, die Psychologie, heute erkannt, dass sie mit dem Begriff des Bewusst-Seelischen nicht auskommt. Man denke an alles, was mit Hypnose, Suggestion, Unterbewusstsein zusammenhängt, man denke an die neuerdings streng wissenschaftlich betriebene Erforschung jener seltsamen Dinge, die Telepathie, Gedankenlesen usw. genannt werden. Ja, sogar im normalen alltäglichen Seelenleben des Menschen spielt Unbewusstes eine grosse Rolle: der eigentliche *Prozess* des sogenannten «Nachdenkens» ist nämlich nicht bewusst, sondern unbewusst. «Es denkt» müsste man in Strenge sagen.

Dass die Lehre von der nicht-mechanischen, der *geistdurchtränkten* Natur der gesamten lebendigen Welt von unermesslicher Bedeutung für die gesamte Weltanschauung ist, braucht wohl gar nicht besonders betont zu werden.

NIETZSCHE ÜBER SOKRATES*

von

EDUARD SPRANGER

Universität Berlin

Die Weltgeschichte kennt Prozesse, über die die Akten niemals geschlossen werden. Es ist mehr als 2300 Jahre her, seit ein Bürger von Athen wegen Frevels an den Landesgöttern und Verführung der Jugend von seinem Volke verurteilt wurde. Die abendländische Menschheit hat sich bis heute darüber nicht beruhigt. Noch immer wühlt die Frage, wer dieser Sokrates war, ob er schuldig oder unschuldig den Giftbecher getrunken hat, die Gemüter leidenschaftlich auf. Man kann die Geister danach scheiden, welches Bild von dem griechischen Weisen sie in sich tragen. Niemandem kann er gleichgültig sein, der je von ihm gehört hat, und noch heute — durch ungewisse und widersprechende Überlieferungen hindurch —, erteilt er die elektrischen Schläge, mit denen er die Seelen der Mitlebenden zum Erzittern brachte.

Die Nachwelt hat sich überwiegend auf die Seite des Sokrates gestellt und seinen Anklägern Unrecht gegeben. Um so mehr fällt es auf, dass zwei deutsche Denker sich der Anklage angeschlossen haben. Sie sind so verschieden, dass man sie nur unter der Kategorie ihrer ungewöhnlichen Grösse zusammenbringen kann: *Hegel* und *Nietzsche.* In historischer Betrach-

* **Zitierungsweise:** Einfache Zahlen im Text beziehen sich auf die ursprüngliche Fassung der «Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik», die unter dem Titel erschienen ist: *Friedrich Nietzsche,* Sokrates und die griechische Tragödie. Herausgeg. v. H. J. Mette, München 1933. Zahlen mit einem Kreuz (z. B 141 +) deuten auf die endgiltige Fassung des Werkes nach dem Druck in «Nietzsches Werke, Taschenausgabe, Bd. I, Leipzig 1924». Andere Bände der gleichen Ausgabe werden durch eine vorangestellte römische Zahl gekennzeichnet.— Der *Vortrag* «Sokrates und die Tragödie» ist hier *nicht* berücksichtigt, da es nicht beabsichtigt war, *alle* Vorstufen der Entwicklung zu verfolgen.

tung verschiebt sich ihnen allerdings das Thema des Prozesses. Woran sie auch im einzelnen anküpfen mögen: sie stimmen darin überein, dass Sokrates den Kern des griechischen Wesens verneint, dass er die Auflösung des griechischen Volkes herbeigeführt habe.

Hegel nimmt den Prozess von der ethischen Seite her wieder auf (1). Sokrates—so führt er in grosser, spekulativer Geschichtsdeutung aus — hat sich gegen das Prinzip des griechischen Volksgeistes empört und es damit zerbrochen. Die Sendung der Hellenen bestand darin, dass die freie schöne Individualität, die sie herausbildeten, doch in vollendeter Harmonie stand mit den Sitten und Ordnungen des Volkes, der «objektiven Sittlichkeit». Ohne Reflexion lebten sie in der Festigkeit dieses Geltenden, das sie wie eine zweite, geistige Natur umschloss. Sokrates führte die Griechen in das Innere des Bewusstseins; er lehrte, dass der Einzelmensch für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe; er entdeckte so den Standpunkt des subjektiven Gewissens, das über Gut und Böse reflektiert. Damit begann «das Verderben der griechischen Sittlichkeit». Um dieses Frevels willen hat man ihn verklagt, und er ist mit Recht verurteilt worden. Mit Recht, soweit man sich auf die Agora des damaligen Athen stellt. Nimmt man aber den Prozess im Rahmen der grossen Bühne des Weltgeistes wieder auf, so hat Sokrates von den Wesensgrenzen des Griechentums aus den Durchbruch zu einem neuen Prinzip vollzogen, dem die Zukunft gehörte. So zwischen 2 Rechte von gleicher Gültigkeit und Göttlichkeit gestellt, ist Sokrates eine echt tragische Gestalt. Er hat die höheren Zwecke des Weltgeistes als einzelner auf seine Schultern genommen. Es war gerecht, dass er zu Grunde ging, als dieser Einzelne. Aber die Weltgeschichte durfte ihn heilig sprechen. Denn «das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht neue Welt auf». «Ein grosser Mensch will schuldig sein, übernimmt die grosse Kollision; so Christus: seine Individualität hat sich zerschlagen, preisgegeben —aber seine Sache ist geblieben, eben durch ihn hervorgebracht»,

(1) Als Gegenstück zu dieser Skizze ist mein Aufsatz: «Hegel über Sokrates» zu betrachten, der in den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1938, erscheint.

Die wahre Tragödie, das echte Tragische, wie es im Sinne Hegels zu verstehen ist, wird anschaulich an der Gestalt des Sokrates: er zeigt den Sieg des Höheren — *im Untergang.* —

Nietzsche kommt, oberflächlich gesprochen, von der ästhetischen Seite her. Der tiefe Sinn dieses Ästhetischen wird sich erst später klären. Mitten in seinem Erstlingswerk: «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» (1871) stösst man mit Überraschung auf Worte, die zunächst an Hegels Sokrateskritik erinnern: «Wer ist das, der es wagen darf, als ein Einzelner das griechische Wesen zu verneinen, das als Homer, Pindar und Äschylus, als Phidias, als Perikles, als Pythia und Dionysus, als der tiefste Abgrund und die höchste Höhe unserer staunenden Anbetung gewiss ist? Welche dämonische Kraft ist es, die diesen Zaubertrank in den Staub zu schütten sich erkühnen darf? Welcher Halbgott ist es, dem der Geisterchor der Edelsten der Menschheit zurufen muss: „Weh, Weh! Du hast sie zerstört, die schöne Welt, mit mächtiger Faust; sie stürzt, sie zerfällt" !» (126 + = 72).

Dem Leser der «Geburt der Tragödie» könnte diese Beschwörung des sokratischen Schattens als ein blosses Intermezzo erscheinen zwischen der Neudeutung der griechischen Tragödie aus den beiden Urmächten des Apollinischen und Dionysischen und dem zweiten Teil des Werkes, der auf Richard Wagners musikalische Erneuerung des Tragischen hinführt, zumal da in diesen späteren Abschnitten nur noch blass der «Sokratismus» zitiert wird. Wir besitzen aber jetzt die Fragment gebliebene Urfassung des Buches und wir wissen, dass es ursprünglich geradezu den Titel trug: «Sokrates und die griechische Tragödie». Hier steht Sokrates offenbar im Mittelpunkt; die Weiterführung war damals ganz anders geplant. Aber die Skizze davon, die in der 1933 veröffentlichten Urfassung (1) mitgeteilt ist, zeigt eine Umbiegung des Gedankenganges; dieser Entwurf blieb unvollendet. Man muss annehmen, dass Nietzsche ursprünglich mit dem Sokratesteil schon das gesagt hatte, was zu sagen ihm eigentlich wichtig war. Wie ist diese Zentralstellung des Sokrates zu deuten?

(1) «Sokrates und die griechische Tragödie», her. v. H. J. Mette, München 1933, 111 S.

I

Ebenso wie Hegel sieht auch Nietzsche die historische Gestalt des Sokrates von dem Boden seiner eigenen philosophischen Grundposition her. Die Unterscheidung des Apollinischen und des Dionysischen in der griechischen Tragödie darf als bekannt vorausgesetzt werden. Es genügt also, diesen Hintergrund mit wenigen Linien so anzudeuten, dass die Rolle des Sokrates als Kontrastfigur verständlich werden kann.

Nietzsche ist damals leidenschaftlicher Jünger Schopenhauers. Aber Schopenhauer ist eigentlich für ihn nur der Vertreter, durch den er mit der deutschen Mystik Fühlung gewann, dieser Welt der Vertiefung, aus der die grosse deutsche Philosophie von Nicolaus Cusanus bis Hegel all ihre Kraft gezogen hat. Der Deutsche fühlt die ganze Lust und die ganze Qual der Individuation. Auch Nietzsche ist voll von mänadischer Leidenschaft, mit dem metaphysischen Weltgrunde eins zu werden, für den er die Namen hat: «das Ureine, das Ursein, das Weltwesen, der Urgrund, der Weltgenius». Aber wie Schopenhauer die Entzweiung, die Unseligkeit schon in diesen Weltwillen selbst verlegt, nicht erst in die Individuationen, mit denen er in Erscheinung tritt, so auch Nietzsche: der Widerspruch liegt schon im Herzen der Welt, *vor* aller Zerteilung in die mannigfachen Objektivationen des Weltwillens. Wir Menschen, die wir dieses Urwesen selbst sind, kennen keine höhere Lust als die metaphysische Urlust der Selbstvernichtung. Das ist die Geschichte des Rauschgottes Dionysus, wie sie das griechische Volk gedichtet hatte, noch ehe es den Ausweg zur Schau der olympischen, der Lichtgötter, fand. Dionysus verkörpert zugleich den Urschmerz der Zerteilung (Individuation) und die grenzenlose Lust der Selbstvernichtung. Bis in diese Tiefen reicht von allem, was der sinnlichen Welt angehört, nur die Musik. Sie *ist* der Weltwille selbst, nicht nur seine individuierte Erscheinung. Sie ist «der Widerschein des Urschmerzes». Wenn der Lyriker dies Urlied in Worte und Bilder fasst, so ist dies nur *nachträglich* und hat zu seinem Untergrunde die ungeheure Allgemeinheit und Allgültigkeit des Musikalischen (35. 104.). In der griechischen Tragödie ist das Ursprüngliche demgemäss der Chor als Verkörperung dieser musikalischen

Wallung aus letzten Tiefen. Erst später wurde der Held Dionysus selbst auf die Bühne gebracht, und alle Helden der alten Tragödie sind eigentlich nur Verkleidungen dieses Dionysus. Er gestattet keine Zuschauer. Der dionysisch Begeisterte spielt nur sich selbst und sein metaphysisches Geschick.

Es gibt aber noch eine andere Art der Erlösung — der Hegelsche Ausdruck «Versöhnung» fehlt nicht —, nämlich den Weg durch die Erscheinungen hindurch, also die Erlösung im Bereich der Vorstellungswelt. Das Leid der Individuation kann auch überwunden werden in einem traumähnlichen Schauen der sichtbaren Gestalten, das den immer begehrlichen Willen zur Ruhe bringt. Der Gott dieses Schauens und dieser Träume ist der Lichtgott Apollo. Das Volk hat ursprünglich in der dionysischen Lust am Schmerze gelebt. Die Wendung der griechischen Religion zu den lichten und heiteren olympischen Göttern bedeutet einen neuen milderen Weg; aber die ursprüngliche Leidenschaft und Leidensfülle der Volksanschauung wird davon nur überdeckt: die Götter des edlen «Masses», die «naive» Beseligung am «Schönen» reichen nicht bis ins Tiefste. Der schöne Schein erlöst nur für Momente. Das Dionysische, an dem Apollinischen gemessen, zeigt sich «als die ewige und ursprüngliche Kunstgewalt» (203+).

Die Grundzüge der Metaphysik Schopenhauers mit ihrem Dualismus von Wille und Vorstellung leuchten klar hervor. Aber Nietzsche nennt dies eine «ästhetische Metaphysik». Nicht im Sinne der klassischen Ästhetik, deren Verherrlichung des Masses und der Rationalität der Erscheinungen er bekämpft. Sondern «ästhetisch» heisst für Nietzsche alles das, was von der Individuation erlöst. Und *nur* das Ästhetische hat diese Wunderkraft. Eine ästhetische Metaphysik ist also Erlösungsmetaphysik. Erlösung aber kann gleichsam in 2 Schichten der Welt erfolgen: im Kern des Weltwillens selbst durch die Seligkeit der Selbstvernichtung, und in der mehr zur Oberfläche hin gelegenen Schicht durch die Seligkeit des begierdefreien Schauens. Der «Weltkünstler» selbst vollbringt diese Wunder, nicht erst eine von Menschen willkürlich geschaffene Kunst. Aber als Dionysus, als musikalisch berauschtes Weltwesen, ist er sich selbst gleichsam noch näher als in der Rolle des Apollo. Im Musikalischen liegt ein Versinken und Vergehen

des Individuums, noch ehe es zu der gegenständlichen Bilderfülle gekommen ist.

So ist der wiederholt auftretende Gedanke zu verstehen: «Nur als *ästhetisches* Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*» (31.200+). Die Theodizee—wenn man diesen Ausdruck hier noch anwenden darf — liegt in der Möglichkeit der Erlösung, die aber ausschliesslich im ästhetischen Zustand erfolgt.

Die beiden Kunsttriebe oder Kunstgattungen, die den beiden ästhetischen Erlösungswegen entsprechen, sind im Laufe der Zeit in der griechischen Tragödie zu einer Einheit verwachsen: der Chor, als das musikalische Urelement, verkörpert den dionysischen Untergrund; die Schauspieler stellen den Mythos dar, nämlich das, was sich aus diesem Untergrund auch als schaubares *Bild* abgelöst hat, ohne jedoch von der wogenden Tiefe des Weltwillens jemals ganz getrennt zu werden.

In dieser attischen Tragödie des Aeschylus, allenfalls auch noch des religiösen Weisen Sophokles, erblickt Nietzsche den wertvollsten Besitz der Griechen. Es kommt darin eine *tragische Kultur* zum Ausdruck, eine Kultur des tiefwurzelnden Pessimismus. Mit seinem Freunde Erwin Rhode hat der junge Nietzsche den Kampf gegen die neuhumanistische Griechenauffassung der deutschen Klassiker aufgenommen, die an den Hellenen vor allem die Heiterkeit ihrer Weltanschauung und die sog. Naivität bewundert, wobei sie Homer in den Mittelpunkt der Bewertung stellt. Gegen diesen oberflächlichen liberalen Optimismus wendet sich der Autor des Entwurfes «Sokrates und die griechische Tragödie» schon in dem geplanten Vorwort an Richard Wagner vom 22. Februar 1871, «am Geburtstage Schopenhauers». Das Naive und die Heiterkeit sind schwer errungener Sieg, nicht der Ausgangspunkt (20).

Wenn die Griechen den *heroischen* Pessimismus und das tragische Lebensgefühl verlieren, wenn sie nicht mehr den eigentlich tragischen Helden dichten können, wenn also die echte attische Tragödie stirbt, dann muss die Stunde des Unterganges nicht nur für diese Tragödie, sondern für den hohen Griechengeist selbst gekommen sein. Damit mündet der Gedankengang in Nietzsches geschichtsphilosophische Konzeptionen. Sie bewegen sich im Entwurf in einer wesentlich

anderen Linie als in der gedrukten Fassung der Schrift. In der letzteren scheint es fast, als ob der historische Teil nur geschrieben sei, um in eine Weissagung auf Richard Wagners Musikdrama, das *moderne* tragische Kunstwerk, auszulaufen. Die ursprüngliche Absicht aber galt der Apotheose des Genius überhaupt. Es erinnert an Hegels Philosophie der Geschichte, wenn Nietzsche in diesem Zusammenhange Gedanken von einem «Plan» des historischen Verlaufes durchblicken lässt, zu dem sich Epochen und Menschen wie «Werkzeuge» verhalten. Der *Staat,* von dem Nietzsche hier mit unverhohlener Abneigung spricht, ist ein Mittel, um eine geordnete *Gesellschaft* hervorzubringen (94 ff.). In ihr aber wird es unvermeidlich Sklaven geben müssen, wie wortreich man diesen Tatbestand auch verhüllen möge. Denn das eigentliche Ziel des ganzen Prozesses ist die Hervorbringung des *Genius,* des grossen Menschen. Selbst das Hegelsche Motiv von der «List der Vernunft» kehrt wieder, wenn von den «Eroberern mit den eisernen Händen» gesagt wird, «dass sie nur Mittel einer in ihnen sich offenbarenden und doch vor ihnen sich verbergenden Absicht sind» (95). Mag auch des militärischen Genius ehrenvoll gedacht werden: nach dem Sinn dieser ganzen ästhetischen Metaphysik kann das Ziel des «Weltkünstlers» nur der grosse Künstler sein, der Künstler des Tragischen und folglich der *erlösende Held.* Der Weltwille braucht mancherlei «Vorbereitungen», um dazu zu gelangen. Aber der ästhetische Genius bleibt «Zielpunkt und letzte Absicht der Natur» (88); denn der Künstler ist bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam das Medium geworden, durch das hindurch das eine wahrhaft seiende Subjekt seine Erlösung im Scheine feiert (31). Die aus der Musik aufwallende Tragödie erzeugt den tragischen Mythus und erlöst den tragischen Helden von dem gierigen Drange nach Dasein, indem sie ihn «an eine höhere Lust erinnert, zu welcher der kämpfende Held durch seinen Untergang, nicht durch seine Siege, sich ahnungsvoll vorbereitet» (179+).

Es ist nur die Kehrseite dieser geschichtsphilosophischen Deutung, die eigentlich im Schopenhauerschen Weltbilde keinen Raum hat, wenn Verfall und Niedergang darin gesehen wird, dass ein Volk nicht mehr den grossen Künstler erzeugt. Sein höchstes Werk aber ist die echte Tragödie. In der endgültigen

Fassung dieser Schrift wird gegen Schluss das Auseinanderreissen des dionysischen und des apollinischen Kunsttriebes als Ursache des Verfalls bezeichnet. Damit war eine «Degeneration und Umwandlung des griechischen Volkscharakters» verbunden. Der Verlust des Mythus, dieses Symbols für das Ewige und Metaphysische, war eine weitere Folge» (194 +, vgl. 141 + 151 + 155 +).

Das Thema: «Der Tod der Tragödie» führt schon im Entwurf zu einer viel leidenschaftlicheren Klage: «Die griechische Tragödie ist anders zugrunde gegangen als sämtliche ältere schwesterlichen Kunstgattungen; sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Konfliktes, also tragisch, während jene alle in hohem Alter des schönsten und ruhigsten Todes verblichen sind..... Mit dem Tode der griechischen Tragödie... entstand eine ungeheuere, überall tief empfundene Leere; wie einmal griechische Schiffer zu Zeiten des Tiberius an einem einsamen Eiland den erschütternden Schrei hörten „der grosse Pan ist tot": so klang es jetzt wie im schmerzlichen Klageton durch die hellenische Welt: Die Tragödie ist tot, die Poesie selbst ist mit ihr verloren gegangen! Fort, fort mit euch verkümmerten, abgemagerten Epigonen! Fort in den Hades, damit ihr euch dort von den Brosamen der vormaligen Meister einmal satt essen könnt!» (45 f.).

Man versteht nach allen diesen Deutungen, dass mit der Tragödie für die Menschheit der tiefste «metaphysische Trost» verloren gegangen ist — eine Wendung, die sich in der 2. Fassung häufig findet (149 + 155 + 161 +). Aber man versteht noch nicht, weshalb *Sokrates* als der Urheber dieses Verderbens bezeichnet werden kann und weshalb gerade er zum «Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte» werden musste (82).

II

Wenn Nietzsche die volkserhaltende Kraft des Mythos feiert, so spürt sein Leser doch die Gewaltsamkeit des Mythos vom Apollinischen und Dionysischen, der hier auf dem Untergrund pessimistischer Spätphilosophie genialisch konstruiert wird. Noch viel konstruierter ist die Einführung des Gegenspielers.

Der einfache Grundgedanke ist der, dass die dritte Generation der grossen attischen Tragiker, vertreten durch Euripides, schon unter dem Einfluss der Verstandesaufklärung steht, dass der grosse religiöse Ernst sich verflacht hat und dass naturalistische Nachahmungstendenzen an die Stelle metaphysischer Ergriffenheit getreten sind. Zwei Zuschauer sind es gewesen, denen Euripides erlag, so dass er die Tragödie ihres dionysischen Schwunges beraubte: der Denker in Euripides selbst, dem Dichter, und *Sokrates,* den schon die griechische Legende zum Gehilfen des Dichters gemacht habe. Sokrates wird hier sehr geradlinig als Vertreter eines neuen Prinzips behandelt, nämlich des philosophischen, des logischen Optimismus. «Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: Die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt *Sokrates.* Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde» (65). Der Weg zu diesem Niedergang führte zunächst durch die einseitige Betonung des Apollinischen. Denn das Heiligtum des sehenden Gottes trug den Imperativ: «Erkenne dich selbst», den sich dann Sokrates auf seine Weise angeeignet hat (24).—

Hat es *vor* Sokrates keine Philosophie in Hellas gegeben? Wird die Gestalt des Sokrates auch nur so weit individuell gezeichnet, dass man seinen ganz persönlichen Schuldanteil erkennt? — Man muss gestehen, ein verwascheneres und flimmernderes Sokratesbild ist nie gezeichnet worden als hier von dem Philologen, den wir ja wohl selbst auf dem Wege philosophischer Denkkonstruktionen antreffen. Herkömmliche Worte des Tadels werden einfach übernommen: Sokrates der Sophist, der Volksverführer (71), der Einzelne, der sich gegen die Gemeinschaft des Volkes stellt (72). Aber der Hauptgrund der Anklage liegt darin, dass (der von Nietzsche gemeinte) Sokrates den genialen Instinkt, den dunklen Drang nicht gelten liess. Was dieser Mann als sein Dämonisches bezeichnete, ist ein bloss Negatives, Abmahnendes. In Wahrheit ist Sokrates der spezifische *Nicht-Mystiker,* der alles bewusst machen und durch Bewusstsein machen will, der Fanatiker einer Logik, die alle Instinkte auflöst. Mit *einem* Worte: Nietzsches Anklage richtet

sich gegen den *kunstmörderischen Sokrates*, den Menschen ohne Schwung, dem es erst in der Todesstunde einfiel, eine Lücke seines Wesens zu füllen und — Musik zu treiben (78. 85).

Aber seltsam! —indem Nietzsche so über ihn schreibt, drängt sich mehr und mehr auch eine stille Sympathie für ihn hervor. Es ist doch etwas Rätselhaftes um diese Ruhe, um diese Todesbereitschaft. Nietzsche bemerkt nicht, wie verzeichnet das Aristotelische Bild von Sokrates sein muss. Denn wer wäre wohl zur Verteidigung von ein paar logischen Entdeckungen freiwillig in den Tod gegangen? Aber es klingt doch wie widerstrebende Ehrfurcht, wenn wir hören, «der *sterbende Sokrates* wurde das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend; vor allen hat sich der typische hellenische Jüngling, Plato, mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Schwärmerseele vor diesem Bilde niedergeworfen» (74).

«Der philosophische Gedanke überwächst die Kunst» (76). Auch andere haben es beklagt, dass aus den griechischen Gymnasien mehr und mehr die edle Leibeskultur verschwand und dass die Philosophie aus ihren Vorhallen allmählich in ihr Innerstes vordrang. Aber *diese* Anklage gegen den despotischen Logiker, der sich zum Gegenspieler des tragischen Weltgefühls aufwarf, lässt ahnen, dass der Gegenspieler doch auch ein Stück von Nietzsches eigener Seele war. Nicht für Euripides allein sollte er zur Gefahr werden, sondern auch für den Anwalt des Gottes der von Entzückungen erfüllten Nacht. War nicht auch in Nietzsches Brust eine verhaltene Leidenschaft zur Erkenntnis?

Kaum ein Jahrzehnt später schreibt Nietzsche unter dem Stichwort «Sokrates»: «Wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, da man, um sich sittlichvernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des einfachsten und unvergänglichsten Mittler-Weisen, des Sokrates, benutzt werden». (Der Wanderer und sein Schatten, Nr. 86—V. S. 248).

Jedoch um 1870 erscheint Sokrates noch als «Urbild und Stammvater» eines Prinzips unsagbarer Verarmung: des *theoretischen Menschen* (157+). Er lässt sich, wie der späte Künstler, am Vorhandenen genügen und ist deshalb vor der praktischen

Ethik des Pessimismus geschützt (81). Der abgrundfreie Optimismus gehört zum Wesen der Theorie. Denn sie ist betört von dem Wahn, «dass das Denken an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *korrigieren* imstande sei» (82). Man ist erstaunt, dass dieser Glaube an die Ergründlichkeit der Natur (152) zuerst durch Sokrates in die Welt gekommen sein soll, der doch — nach überwiegenden Zeugnissen — sich gerade von den Naturspekulationen abwandte und selbst in der Sphäre des Ethischen nicht leichtfertig das Wissen auf den Thron erhob, sondern stets sein Nichtwissen bekannte. Es ist ferner ein sehr oberflächliches Verständnis des theoretischen Menschen überhaupt, wenn man ihn nur so kennzeichnet, dass er an ein durch begriffliches Wissen geleitetes Leben glaube und sogar an eine Korrektur der Welt durch das Wissen (156+). Dem Kritiker fehlt völlig das Organ für jene Tiefen des Wissens, die jenseits des Rationalismus und des technologischen Positivismus liegen. Es ist nicht sein Bestreben, das Wissen als Wissen bis in dialektische Probleme zu verfolgen, sondern nur, den Wendepunkt vorauszusagen, wo die Wissenschaft wieder in Kunst umschlagen muss.

Deshalb sind dem Kritiker Nietzsche Denker wie Kant und Schopenhauer willkommen, die von den wesensmässigen *Grenzen* des Wissens künden. Während man sonst hierfür oft Sokrates als Zeugen aufgerufen hat (1), beruft sich Nietzsche —diesmal in seltener Einigkeit mit manchen Theologen — auf andere Helden: «Der ungeheueren Tapferkeit und Weisheit Kants und Schopenhauers ist der schwerste Sieg gelungen, der Sieg über den im Wesen der Logik verborgenen Optimismus, der wiederum der Untergrund unserer Kultur ist» (160+, ferner 43, 171+ 176+). Sie haben — so muss man sinngemäss mit Nietzsche fortfahren — das Wissen aufgehoben, nicht um für den Glauben, sondern um für die erlösende, aristokratische Kunst Raum zu

(1) Man denke an Hamann, Graf Zinzendorf, Friedrich Heinrich Jacobi, Kierkegaard; in neuester Zeit an Heinrich Maier, H. Kuhn u. a. Vgl. auch meinen Aufsatz «Sokrates» in der Zeitschrift «Die Antike» Bd. VII, S. 231 (1931).

schaffen. Denn in der modernen Kultur beginnt der theoretische Mensch vor seinen eigenen Konsequenzen zu erschrecken (161+). «Die Zeit des sokratischen Menschen ist vorüber: kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Knien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden» (176+).

Es ist ein tiefes, obwohl nicht bis in letzte Tiefen, die nur Hegel ausgemessen hat, hinabreichendes Wort von Nietzsche, dass ein ewiger Kampf bestehe zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung (151+). Eben deshalb muss es als Falschmünzerei gebrandmarkt werden, wenn Nietzsche in der veröffentlichten Fassung seines Werkes die theoretische Kultur mit ihrem unproduktiven Verfallsstadium, der alexandrinischen Wissenschaft, unversehens gleichsetzt. Wer den «Instinkt» für echte Werte hat, sollte die Karten nicht so unehrlich mischen. Es lohnt nicht, bei diesem Kapitel zu verweilen (165+ 168+ 175+). Es hat nie eine sokratisch-alexandrinische Kultur (175+), es hat nie einen alexandrinischen Heiterkeitsmenschen gegeben (168+). Viel schlimmer aber verfälscht der Wertmischer die Werte, wenn er von dem Optimismus zu sprechen wagt, der «aus der Tiefe der sokratischen Weltbetrachtung hier (d. h. beim modernen Opernhelden) wie eine süsslich verführerische Dunstsäule emporsteigt» (168+).

Ebensowenig verlohnt es für uns, bei dem stehen zu bleiben, was Nietzsche in Fortführung seiner Typenkonstruktion den «ästhetischen Sokratismus» nennt. Sein Wesen besteht darin, dass alles in der Dichtung auf die Form des Verstandes gebracht wird: «Alles muss verständig sein, um schön zu sein» (67). Der Dichter selbst — Euripides an der Spitze — wird in der griechischen Aufklärungszeit zum sokratischen Denker. Die Personen der Tragödie reden in sokratischer Dialektik und rhetorischer Kunstprosa. Der Chor sogar wird als Mithandelnder auf die Bühne gebracht. Der ästhetische Zuschauer verwandelt sich in den Kritiker. Die Handlung wird im Prolog vorauserklärt und im Epilog — durch den Deus ex machina — kommentiert. Die Hauptsache aber ist, dass Lyrik und Dramatik, die eigentlichen Kunstformen der Tragödie, zurücktreten und dass das Epos zum Mittelpunkt wird: die Tragödie ist nur noch

das dramatisierte Epos. Dies alles soll «Sokratismus» sein. Denn Sokrates ist der ewige Gegner des Dionysus, und wenn die ältere Tragödie zugrunde ging, so ist also der ästhetische Sokratismus «das mörderische Prinzip» (70).

Man vermisst — wenn vom *logischen* und *ästhetischen* Sokrates die Rede ist — den Sokrates der *Moral,* der doch auch dann der eigentliche Sokrates bleibt, falls man den Aristotelesbericht über ihn als zutreffende Charakteristik ansieht. Hegel widmet ihm die tiefste Beachtung, weil er ihn als den Träger eines neuen sittlichen Prinzips befehdet und bewundert. Nichts davon bei Nietzsche (1)! Nur flüchtig wird berührt, dass Sokrates die Tugend für ein Wissen erklärt habe. «Selbst die erhabensten sittlichen Taten, die Regungen des Mitleids, der Aufopferung, des Heroismus und jene schwer zu erringende Meeresstille der Seele, die der apollinische Grieche Sophrosyne nannte, ward von Sokrates und seinen gleichgesinnten Nachfolgern bis auf die Gegenwart hin aus der Dialektik des Wissens abgeleitet und demgemäss als lehrbar bezeichnet» (83). Auch hier also soll der Logiker die ursprünglichen gestaltenden Instinkte aufgelöst haben. Und doch — das ist wieder auffallend — erkennt Nietzsche die göttliche Naivität und Sicherheit der sokratischen Lebensrichtung an, wie auch den feierlichen Ernst, mit dem er überall und noch vor seinen Richtern seine göttliche Berufung geltend machte (73). Die Seite des Ethischen fehlt nicht nur im Sokratesbilde; sie spielt, im schärfsten Gegensatz zu Hegel, auch bei der Deutung des Tragischen bloss eine Nebenrolle. Indem Nietzsche den «Prometheus» des Aeschylus als Beispiel heranzieht, deutet er ihn als den Hymnus der Unfrömmigkeit. Der titanische Frevel, die aktive Sünde haben ihr höheres Recht; denn sie folgen aus dem Urwiderspruch im Herzen der Welt. Der Frevler *will* untergehen, das ist seine metaphysische Urlust, seine dionysische Leidenschaft. Und hier nähert sich Nietzsche der Hegelschen Auffassung vom Tragischen: «Bei dem heroischen Drange des Einzelnen ins Allgemeine, bei dem Versuche, über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das *eine* Weltwesen selbst sein zu wollen,

(1) Eine Übereinstimmung besteht nur darin, dass auch Nietzsche die tiefen Instinkte des Aristophanes für die Volkssittlichkeit bewundert.

erleidet er (der Held) in sich den in den Dingen verborgenen Urwiderspruch, d. h. er frevelt und leidet» (60 f.).

Aber das wird bei Nietzsche nicht direkt zum Sokratischen in Beziehung gesetzt. Nur einmal, in der 15 Jahre später geschriebenen «Selbstkritik», findet sich die Wendung, dass die griechische Tragödie am «Sokratismus der Moral» gestorben sei und dass eben *dieser* Sokratismus ein Zeichen des Niederganges, der Ermüdung und Erkrankung gewesen sei (34+). In der Originalschrift richtet sich der Kampf gegen Sokrates als den theoretischen Optimisten und Dialektiker. An die Stelle der Polarität von Apollinischem und Dionysischem, den beiden Erlösungswegen, treten zwei neue, einander feindliche Weltprinzipien: der ewige Gegensatz zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung (153+). Der tiefe Sinn gerade dieser Wendung wird sich zum Schluss in einem Gedankengang enthüllen, der sich als dritter mit der Deutung der griechischen Tragödie und der Apotheose des Wagnerschen Musikdramas verschlingt.

III

Sokrates ist in Nietzsches Jugendwerk weder eine historische Figur noch ein zu kräftiger Idealität herausgearbeiteter Typus. Er ist ein blasser Schatten, der als Gegenspieler zitiert wird, ohne dass dem Leser die innere Berechtigung dieser Beschwörung klar würde, zumal da Nietzsche völlig darauf verzichtet, sich mit dem historischen Urbilde irgendwie näher abzugeben. Zu den beiden Hauptwegen der Erlösung und Versöhnung, dem dionysischen und dem apollinischen, die Nietzsche erdacht hatte, musste ein dritter Heilsweg hinzugedacht werden: der Versuch, sich durch das *Wissen* von der metaphysischen Unseligkeit zu befreien. In mächtigen musikalischen Rhythmen rollt der Hymnus auf die Vermählung des Dionysischen und Apollinischen im griechischen Volksgeist: «Meine Freunde, ihr, die ihr an die dionysische Musik glaubt, ihr wisst auch, was für uns die Tragödie bedeutet. In ihr haben wir, wiedergeboren aus der Musik, den tragischen Mythus — und in ihm dürft ihr alles hoffen und das Schmerzlichste vergessen» (202+). Eine lastende Langeweile hingegen verbreitet

sich, wenn der Gegenspieler Sokrates auftritt, vergleichbar dem Famulus Wagner in Goethes «Faust», der nur bestimmt ist, alle herrlichsten Gesichte zu zerstören.

Als Nietzsche 1886 sein Jugendwerk noch einmal herausgab, hat er ihm eine Vorrede vorangestellt, die er als «Versuch einer Selbstkritik» bezeichnet. Man darf in diesen wenigen Seiten eine dritte Schicht der Gedankenentwicklung erblicken. Der Verfasser spart nicht mit heftigen Worten des Selbsttadels. Er findet sein Buch «fremd, unangenehm, schlecht geschrieben, schwerfällig, bilderwütig, bilderwirrig, gefühlsam» und —man wird es zugeben müssen— «ohne Willen zur logischen Sauberkeit». Aber er findet darin noch immer seine eigene Seele, eine mystische und mänadische Seele, die er lieber hätte s i n g e n heissen sollen und die seitdem das Lied von «Zarathustra» zu singen gelernt hat.

Was ist es denn, was durch alle drei Entwicklungsschichten als Grundthema hindurchgeht? Es ist die grosse Frage des Abendlandes, die seit Rousseau nie wieder verstummt ist, die Frage nach dem Niedergange und den Zeichen, unter denen der Niedergang kommt. In der Urfassung «Sokrates und die griechische Tragödie» war in der Tat Sokrates das Symbol des Absinkens; denn Sokrates hat die starken Instinkte geschwächt und das grosse tragische Lebensgefühl zerstört. Um so schriller ertönt hier der Ruf nach dem tragischen Genius, der allein die Existenz der Welt zu rechtfertigen und zu überwinden vermag. In der Fassung, die die Öffentlichkeit unter dem Titel: «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» kennen gelernt hatte, schien diese unbestimmte Sehnsucht erfüllt durch das Phänomen Richard Wagner. Eine neue Morgenröte des deutschen Geistes schien angebrochen, und was bei den heldenhaften Griechen der Auflösung verfallen war, schien durch eine neue Aristie des deutschen Wesens aus dem Geiste der Musik und des Mythus herrlich auferstanden: «Das Wiedererwachen des dionysischen Geistes und die Wiedergeburt der Tragödie!» (174+).

Alles dies wird in der «Selbstkritik» (1886) widerrufen. Aber gegenüber dem Grundproblem bleibt fest, dass der Pessimismus gerade *nicht* das Zeichen des Niederganges ist, ja nicht einmal der Wahnsinn. Es gibt einen Pessimismus der Stärke, einen

Pessimismus — Nietzsche sagt es *dreimal: aus Überfülle des Lebens,* die wieder ins Nichts versinken *will.* Gerade der aufgeklärte Optimismus, die Demokratie, selbst die deutsche Reichsgründung enthalten die Giftstoffe der Dekadenz. Nur das leidvolle Leben ist wert, mit Verzückung gelebt zu werden (1).

Und so bleibt auch ein zweites fest: Das Leben aus den Kräften der Kunst heraus, die metaphysische Identifikation mit dem Künstlergott, der sich in rauschhafter Entrückung und seligen Visionen, also nur im Scheine, zu erlösen weiss. Die Kunst allein ist metaphysisch; nicht die Moral, die es nur mit dem Erscheinenden zu tun habe. Vom neu erreichten Standpunkt rückdeutend bemerkt Nietzsche jetzt, dass in seinem Buch das Christentum mit behutsamem und feindseligem Schweigen behandelt sei. (Vgl. jedoch 18). Schon in Dionysus deutet sich der Antichrist an. Das Christentum sei der Wille zum Untergang. Selbst Schopenhauers Deutung des Tragischen als Resignation sei Untergangsstimmung. Der Künstlergott Dionysus allein triumphiere über Abgründen. — Das ist Nietzsches «Artisten-Metaphysik», nämlich die ganz unromantische, heldische, in der Vernichtung noch «Ja» sagende Gläubigkeit Zarathustras, der sich selbst «die Krone des Lachenden» aufs Haupt setzt.

Und die Wissenschaft, die unter dem Namen des Sokrates mit auf den Plan gerufen wurde? — Auch sie kann nur unter das Gericht dieser künstlerischen Lebensauffassung gestellt werden, die sich mittlerweile zu einem ganz neuen Ethos befreit hat — befreit haben will. Sein Sinn ist die Geburt der Moral aus dem Geiste des Künstlerhelden, des Künstlergottes, des Dionysischen. Noch immer besteht die Aufgabe für Nietzsche, «die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens» (36 +). Das ist der dritte Gedankengang aus dem Kreise dieser Jugendversuche, ein Gedanke, den auch Schiller, von Wieland angeregt, in den «Künstlern» dithyrambisch gefeiert hat. Er deutet sich leise schon in der Urfassung an. Die Wissenschaft in ihrer

(1) In der «Fröhlichen Wissenschaft» (VI, S. 290, Nr. 340) spricht Nietzsche mit Bewunderung vom sterbenden Sokrates. Aber dass er in der Todesstunde dem Asklepios einen Hahn opfert, somit das Leben für eine Krankheit erklärt, das kann er ihm noch immer nicht verzeihen.

eigenen Gestalt ist immer unvollendbar. Will sie metaphysische Geheimnisse ergründen — und das liegt in ihr als ihr tiefster Instinkt — so muss sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen gelangen, «an denen sie in Kunst umschlagen muss: als auf welche es eigentlich bei diesem Mechanismus abgesehen ist» (82). Dann wird die neue Form der Erkenntnis durchbrechen, «die tragische Erkenntnis, die, um nur ertragen zu werden, als Schutz und Heilmittel die Kunst braucht». Dann wird der *musiktreibende Sokrates* wiedergeboren werden (84 f.).

Hegel hat den Prozess des Sokrates vor dem Forum der Moral erneuert. Er hat ihn verurteilt und selig gesprochen. Er hat ihn selbst zum Helden einer Welttragödie gemacht. *Nietzsche* hat Sokrates vor den Richterstuhl des Künstlers gestellt. Er hat ihn verurteilt, nicht nur als den Mörder der griechischen Tragödie, sondern — seltsam genug — als den Mörder der einzig wahren, der tragischen Haltung des Menschen zum Leben. Vom wirklichen Sokrates hat Nietzsche nicht gesprochen; er war ihm gleichgültig. Er hat der Welt nur sagen wollen, dass die Tragödie des Sokrates nicht seine Tragödie war. Nicht den Giftbecher hat er ihm gereicht, sondern den Becher des Dionysus, damit er — durch die Vernichtung hindurch — zu rauschhaftem Leben erwache.

DEMONSTRATED SURVIVAL: ITS INFLUENCE ON SCIENCE, PHILOSOPHY AND RELIGION

by

SIR OLIVER LODGE,
Fellow of the Royal Society, London.

I. Introductory.

Vaguely and indefinitely the idea of individual human survival has always been before the mind of the race. It seems to correspond with natural instincts, and is associated in one form or another with most religions. But in science the idea has never taken root: it has been regarded as belonging to the more mystical and imaginative side of things appropriate to Art and Literature, but not in consonance with the hard facts of bodily experience which form the substratum of sensory perception, and constitute the territory open to scientific exploration. There has never been wanting a group of scientific men who have held that the life of the body is so intimately associated with the right working of the brain, the heart, and the other organs—our minds so dependent on what we apprehend through the senses — that the idea of an animating principle able to function apart from those organs is to them unthinkable. They do not deny the fact of consciousness and reasoning power, for they continually make use of those powers themselves; but they consider that thought is a function of the brain, they endeavour not to go beyond what they can explore with their microscopes and other instruments, and decline to enter an intangible or mystical region where they would lose that firm foothold essential to their studies. This group wants to deal, not with metaphysical abstractions or hypothetical entities which cannot be brought to book, but with the visible, the tangible, and the concrete. That region they have made

their particular province, and it is so extensive and satisfying that they usually feel no need for any other point of view. They would say, not that a physical entity needs some physical means of manifestation — which I think is probably true— but they would say that a psychical entity has no meaning apart from a physico-chemical process. This process they try to follow into intimate detail, they regard it enthusiastically as all sufficient, and conjecture that what appears as vitality and consciouusness is a mere outcome, or evanescent and even illusory product, of those material processes themselves.

Religious ideas about survival therefore, like ideas about Deity or a Supreme Being responsible for the universe, they would relegate to another domain of thought. They might treat it with distant respect, because they cannot but be influenced by ordinary human aspirations and affections, but they would regard those ideas, so far as science is concerned, as having no particular meaning, for such ideas are not open to metrical formulation or scientific scrutiny. Transcendental inspiration or aspiration does not seem to come within the province of «natural knowledge», for the improvement of which the Royal Society was founded about three centuries ago. By limiting their field to the concrete and the measurable, scientific workers have reduced the universe of reality to a manageable amount of complexity, and thereby have been enabled to make immence progress. They have learnt a great deal about the different forms of matter and the material basis of everything, including the various forms and behaviour or living organisms. Biologists know a vast amount about these things.

Some of us feel to be getting an understanding of the inorganic operations connected with the stars and atoms throughout the cosmos, as well as with the organic occurrences on this planet alone; and the orthodox methods of discovery have triumphed, until science has grown to an extent beyond the utmost hopes of the Founders of the Royal Society, and far beyond the apprehension of the great mass of mankind. In elaborating this body of concrete knowledge the workers have shown great patience and ingenuity, and have striven hard for the truth. The field open to their exploration is so large and diversified that they wish for nothing more. The lifetime of

many generations may well be devoted to a further exploration of the universe on these limited lines. Even the material aspect of the universe appears to be infinite: knowledge about it continually increases, and shows no signs of reaching a limit. The more we know, the more we perceive there is to know: we are in touch even in this region with a kind of satisfying infinity.

But men of business, men of letters, artists, theologians, professional and educated men generally, have trained their faculties in other directions. They know, as a rule, very little about the discoveries of science: they work in another region, where human considerations are supreme, and where other aspects of the universe, from commercial enterprise and the pursuit of pleasure, up to those loftier aims which we may briefly summarise under the words Faith, Hope and Charity, are equally real and still more satisfying to the human spirit.

The fact is, I venture to say, that the universe is infinite in many different ways. In every direction we can make progress; in no direction do we see any limit to reality. Judging by the various activities of mankind even on this small planet, we may surmise that the universe is infinite in an infinite number of ways; and the superhuman task of the philosopher is to seek to correlate the different aspects of reality, and trace a comprehensive unity running through them all. I call such a task «superhuman», because the human mind cannot really grasp infinity, and no philosopher can hope to be able to contemplate, still less formulate, the whole. We have to proceed in a simpler manner, dealing with special instances and specific kinds of evidence, and so gradually enlarge our ideas until the domain open to contemplation is encroached upon step by step and so quietly annexed. We have to cultivate a reverence for fact, however apparently insignificant it may be, and proceed in faith that, as we gradually grasp more and more of the pattern, we shall find that all the facts fit into their place, and become more and more intelligible as knowledge advances.

II. The influence of demonstrated survival on science.

Applying these general considerations to the problem of human survival, we realise that, as in the early days of ele-

ctricity, the evidence for it seems often of an insignificant and trivial kind. That is what often happens in the early stages of a subject. The facts adduced seem hardly worthy of attention and yet if they are accepted and followed up, they lead to immense developments, unimaginable beforehand. A thumb-print is a trifle, it may be thought of as a mere smudge; yet it is no trifle to the criminal when submitted to expert scrutiny. No fact, however trivial, is insignificant. The pioneers of electrical science attended to the levitation of higher bodies, the twitching of muscles, and the production of little sparks: they could not have had the faintest conception of the development of electrical engineering, and the use of electricity for the service of man. Still less could they remotely imagine the astonishing revelation of the electrical structure of matter as the basis of all material existence, which has been the achievement of our own day.

We have found, or are finding, that the properties of matter are secondary to the properties of empty space, that matter is only the index or sign of what is occurring elsewhere, and that the behaviour of material bodies is due to something which acts upon them from the insensible regions of space, and forms a link or means of communication between otherwise isolated particles. The movements of the planets — that is their deflected movements, their curvature in orbits round a central body — are produced, we now learn, by the properties of the space in which they move. The light which brings us information has long been known to come insensibly through that space, and to be only displayed by matter when it arrives. Similarly every atom is moving in a vacuum, and all the intricate complexity of its movements are due to something received from space. We learn of the existence of light by its effect on matter. We learn of the existence of an electric current by its deflection of a compass-needle. We study a magnetic field in empty space by means of the pieces of iron upon which it acts. And so also it may be said we study the properties of life and mind by familiarity with the material vehicles or animated bodies which come within our powers of observation. What the biologists are studying is the material basis of life. In that study they are expert, and it may be safely left in their hands. They

can see the cells of the body or of a live tissue in action, and can tell us what they are doing. They study the behaviour of tissues in health and disease, and can map out the whole material scheme, if not as yet completely — they would hardly claim that — yet to a growing extent which shows they are on right lines.

But the nature of life is unknown even to them. They perceive that animated matter behaves differently from inert or dead matter. They find that it is constituted of the same atoms and obeys the same laws of physics and chemistry as the inert variety, but that there is something superadded, which causes animated bodies to move in an apparently purposive manner, as if their movements were directed towards some aim or object, as yet unrealised but dimly foreseen. Instinctive the action may be, but it is controlled by an apprehension of the future, though certainly transmitted to the particles by a stimulus in the present. All matter is subject to the laws of energy, and the amount of energy appears to be fixed, but by animated existence it is guided or controlled so as to produce results that otherwise would not occur.

A bird builds a nest in instinctive anticipation of future offspring. Bees instinctively store honey in preparation for a winter dearth. An insect about to die selects a spot where food will be provided for its larvae when presently hatched from the egg. The instances of apparent or instinctive foresight in the animal kingdom, down to the minutest creature, are too numerous to mention. And the instances told us about their provident habits are not only instructive but surprising. Inert matter does none of these things. There is evidently something — some animating principle — that co-operates with and manages matter so as to produce these strange results. That «something», which for brevity we may call «life», and which only after a long course of evolution blossoms into conscious «mind», exists we know not how and we know not where ; we only recognise it in association with matter.

But then there are so many things in space which we only thus recognise. We only recognise light and magnetism in association with matter. Apart from the eye, light is nothing but an etheric quiver, of which apart from a special organ we

should know nothing. It is through matter that we become aware of all the various energies of nature. But the matter is not responsible for them; the energies are not due to matter; they are only known to us when they interact with it. Material instruments enable us to detect what is going on in their neighbourhood, as when the swelling of mercury in a thermometer testifies to rise of temperature, or when a glowing filament or a deflected needle testifies to an electric current.

Can magnetism exist apart from matter? Undoubtedly it can. Only it can then make no sign. We do not know of a magnetic field by direct appeal to our senses: we infer it from the way matter behaves. All operative or controlling existence is in space. Undirected matter is quite inert.

Hence to a physicist it seems no strange thing to think of a guiding and directing principle like life as something which exists in space too, and which may interact with and utilise matter for a time. The material basis of life attracts our attention. The animated organism is our proper field of study. But whether life itself, when separated from the organism, continues in any sense to exist, is a problem about which we have to use our reasoning power. We could hardly hope to be favoured by direct demonstration.

Mediumship.

It so happens, however, that at the higher levels, when life has blossomed into mind, and when the living organism has become an individual, with a character and personality such as we are familiar with in our own consciousness the question takes a different form. For a personal mind, if it still persists, may be able to make some conscious demonstration. By utilising some of the forms of matter with which it was familiar, the brain-nerve-muscle system of another human being for instance, it may be able to affect our senses, and so inform us that that same personality still survives, though normally in a condition beyond our ordinary ken.

Needless to say, there is a vast amount of evidence that that kind of demonstration has already been given; and many of those who have studied the subject are now ready to testify

that it is a reality. They assure us that concious mind does not cease with the death of the physical organ, that mind is not put out of existence when the brain is damaged, but that only its manifestation is interfered with, so that no longer can it furnish the usual sign or index of its existence. It has lost its own material vehicle, and has to take other and less usual methods of attracting our attention.

Well, the evidence must be scrutinised, and must be able to stand criticism before it can be raised to the dignity of proof. But suppose it attained proof, what then? Some think it has risen to the level of proof already, and that where an individual character has been formed, it is able, under certain conditions and occasionally, to testify to its perennial character and continued existence.

I call this, not survival, but demonstrated survival. I admit that the demonstration is not yet accepted by the majority of scientific men; indeed, I see many reasons why it should be difficult for a biologist to admit the possibility of any such proof, the idea being, to one who has concentrated a life interest on the material basis of life, meaningless if not repellent. I sympathise with the difficulty, I am often conscious of it myself. But we must not shut our eyes to facts because they do not fit in which our present theories. If survival is a reality, and if, by actual demonstration, the continued existence of higher or mental attributes is proved to be true, then we may expect that life itself even of a low grade, never really goes out of existence — though it need not have an individual or personal existence except in its higher grades — and the whole province of biology becomes revolutionised. I say then that the demonstration of survival, when at length it is satisfactory and has perforce to be accepted, will have a potent influence on science.

III. Influence on philosophy.

A demonstration of the survival of human personality will surely influence philosophy, or that branch of philosophy termed metaphysics, which seeks to probe into the fundamental nature of things, and to understand the connexion between mind and

matter. We shall learn, in all probability, that, by attending to matter alone, and to those manifestations of mind which are displayed only through the brain and organs associated with it, we shall not be able to solve the riddle of the universe or to trace the fundamental nature of that interaction. Philosophers must take a lesson from the physicist, and attend more to the properties of space. They are already beginning to do so in many directions. They realise that physicists and astronomers have something to say, and many of them have striven with some success to understand the significance of the newer utterances.

But they must be impelled to go further than the physicist has yet gone, and look in the same direction for the solution of problems about life and mind. They may have to admit that these entities always have a physical, though not a material basis, and that by a study of that physical or etheric or spatial basis, they may hope to get further light upon the interaction between mind and matter. If life needs a physical basis, and if life is perpetual, not dependent upon a specific material organism, and still in existence apart from matter, then, although the problems raised are innumerable and difficult, they are becoming more hopeful of solution, and more tractable, as we follow up the clue.

If the facts are not so, then we must find that out. But if they are so, that is if survival of human beings is actually demonstrated, then, like any other fact, it is vastly important, and must be taken into account by every philosopher who seeks to unify in its widest and most comprehensive aspect. If life of any kind persists apart from the body, the whole nature of life needs reconsideration. It would seem to be something transcendental and permanent, like the ether of space, not transitory and evanescent, like everything afflicted with the imperfections of matter. It is turning out to be easier to investigate life in its higher stages, when it has become conscious and able to bear testimony; but the information so acquired can be utilised and extended, with due limitations, to a study of life in its more lowly stages of development.

A philosopher is one who takes all knowledge under his supervision, if not as an individual, then as a group, and no

fact can be outside his scope. He must make sure that it is a fact, and then be thankful that he has found something which has hitherto eluded his system, and which may possibly contain the key to the whole. Let us see what sort of testimony has so far been obtained.

Testimony.

The testimony so far obtained, or purporting to be obtained, from departed human beings, is to the effect that memory continues after bodily death; for reminiscences are employed as one means of proving identity. This, if accepted, shows that memory does not effectively reside in the brain, although habitual usage of certain nerve tracts no doubt makes recovery of memory more easy than when the material instrument has been lost. Habits may be weakened by that loss, but memory need not be impaired. We find that incidents that have made an impression on the mind of deceased personalities are remembered, and can be recalled under proper stimulus.

Intellect continues also. Literary quotations are often ingeniously applied, so as to convey information in a curious characteristic, and evidential manner. Aptitudes for learning and for artistic production seem also to continue. Innate, and probably also acquired, faculties and tastes belong to the individual, and are retained. Indeed, the evidence is that the whole personality survives, with a character and power similar to those displayed by the old bodily organism. Above all, family affection continues strong; the desire to help friends and relatives is perhaps the most prominent feature, and indeed often constitutes the motive power that stimulates the effort to communicate.

A wider knowledge, especially a keener apprehension of the future, is sometimes shown, though the knowledge in general remains subject to human limitations, and only in a few (sometimes unexpected) directions does it exceed our own in quality. Those on the other side the veil say that they progress in higher knowledge; but apparently that higher knowledge, acquired out of contact with earth, seems but little accessible to them when they make the effort to resume material conditions in order to have communion with us. They, seem, then,

partially dazed by temporary re-incarnation — if their momentary return to a material body may be so called. The brain is an inhibiting or screening organ, and so it is that when they again try to use a brain they feel a strain, and make lapses from which in their normal state they may be free. Even so, they see further than we can, they possess what we call clairvoyance, they are not subject to the limitations of space and time as we are. They sometimes make an effort to tell us about their surroundings, but we have no means of verifying the information given; its general tenor is that their power of interpreting the universe has remained unaltered, or but little changed, and that accordingly their environment appeals to them under much the same guise, and with the same general kind of appearance, as that with which they had been familiar here. After all they are still in the same universe; and although the universe is most profoundly comprehensive, so that it can be regarded in a multitude of ways, it is unlikely that a human being, either here or there, can as yet apprehend any but the human aspect, the one which our senses have made us familiar, and which is real and true as far as it goes.

So far, then, as their own present conditions are concerned, they testify that there are many grades of existence; they are not all in one place or in one state. The vicious are not all with them; nor presumably are the saints constantly accessible. There is, so to speak, plenty of room, and each appears to enter the state or condition for which he is fitted.

Diversity of tastes, diversity of interests, of power and of intelligence, still exist, just as they do down here. And there is a sorting out process, probably more complete than it is here, whereby we associate mainly with those of our own kind. Those who frequently communicate with us are evidently happy, amid gracious surroundings, surrounded by beauty like that of terrestrial landscapes, and under conditions which do not feel strange or unnatural. So uniform is this testimony that I have imagined that perhaps they see the etheric aspect of the very things of which we see the material aspect.

Whatever the explanation, they certainly tell us that they are in a state where they can feel at home, can keep in touch

for a time with those they loved on earth, can be of service in many ways; and, though they see opportunities of progress ahead, they are well satisfied to bide their time, and do their duty in that state of life to which they have been called. They are not suddenly transmuted into beings of another order. They remain themselves; and changes, like all changes in the universe, are gradual. Five minutes after death, as the Bishop of London has said, they are much the same as they were five before, except that they are rid of the burden of the flesh (1).

It is difficult to realise what it all means, but they certainly say that they have music, that they can paint, that they can carry on their studies. Literature is somehow not closed to them, they do not seem deprived of any of the intellectual pleasures which they enjoyed here. It seems that we are never too old to learn, and to enlarge our powers of appreciation; all knowledge, powers, and aptitudes, are a permanent benefit. The next world — a personal and subjective phrase — seems to very much what we make it. We seem to be building our future surroundings in terms of character here. As Canon Rendall has expressed it — we must «win our souls». Those who attend only to themselves will have only themselves to attend to: those who have cultivated wide sympathies and have been of service to their brethren will find their joy and scope in service enlarged and exalted. In brief, most of the departed rejoice at the condition they find waiting for them, and are happy and content.

They do indeed occasionally testify that there are far higher beings in existence, and that they themselves are in the course of progressing towards higher states. They also claim that from time to time they can inspire those left behind, and help them to achieve results, to gain ideas, to make discoveries; and that to this power we owe much of value that comes through what we call genius. Although this kind of service may conti-

---

(1) I want to express profound agreement with what the learned Canon of the Anglican Church Dr. R. H. Charles appears to have said in Westminster Abbey, as reported in «*The Times*» (Monday, July 1st, 1929). His conclusions, so far as they go, appear to be the same as my own, though reached by a quite different avenue of approach.

nue for a long time, they suggest that ultimately they will probably lose touch with the earth, and, save in exceptional circumstances, will soar too high for communication, and gradually get out of touch with that branch of the human family still on earth.

The exceptions, however, are profoundly important. For, however high the personality progresses, it is always possible to descend for a good object, and even to suffer humiliation for the sake of those struggling amid difficulties and temptations below. They speak with the utmost reverence of One such Being who actually took flesh and dwelt among us for a time, in order to give us truer apprehension of the nature of the Godhead and to assure us of the loving kindness which lies at the heart of everything. Our free co-operation, and even our assistance in the task of raising the divinely-endowed uncoerced part of creation to a perception of its possible destiny, is earnestly desired; and we are asked to realise that there is a guiding beneficent Power which works with us, without interfering with our freedom, and stimulates us to strive after the highest and the best.

All this and much more testimony about conditions on the other side will be available as soon as the facts of survival of individual character and personality are effectivelly admitted as true. As a matter of fact, many bereaved people already take comfort in the reception of clear and characteristic messages from their loved ones. The veil is wearing thin, and we are beginning to realise that the separation into two states or conditions of being is an artificial separation, due mainly to the limitation of our animal senses, and that a unity, a continuity, dominates the whole. We are welded together in the bonds of love, as the heavenly bodies are welded together by the uniting bonds of gravitation, and as separate atoms are grouped into solids and held together by the ether of space. There need be no isolation, no bewilderment, the universe is more perfect than has yet been conceived, even by our poets, and the enlargement of conception gained by emancipation from the material body leads to yet keener appreciation of the grandeur and beauty of existence. Truly there is much for the philosopher to learn.

IV. Influence on religion.

And now what will be the effect upon religion of a demonstrated case of survival, or rather, not of an individual case, for that would always be doubtful, but of the demonstration that human beings, with their full character and personality, survive the death of the body, and continue in another, certainly psychical, perhaps physical but immaterial, order of existence?

It may be said that the information just now briefly summarized about the conditions of permanent existence has already a bearing on religion.

Undoubtedly it has, but it is the result of more than the demonstration of survival, it represents information obtained from those who have survived; and as long as their survival itself is in doubt it is not available for use. Moreover, religious people are not likely to welcome a channel of information of a secular kind. Each ecclesiastical body has its own system complete and satisfactory. Truth is divided up into sectional compartiments, presumably for greater ease of apprehension, so that a part often seems of more value than the whole. And the party walls are well safeguarded, only a few here and there are permeable. Permeability is generally regarded as dangerous, because liable to a leakage or inlet of heresy.

Creedal systems no doubt have their uses and enschrine a good deal of truth. Rigidity and exclusiveness are their weakness; or, as some would say, their strength. Sectarian differences, even though they sometimes fall to the level of sectarian animosity, are usually based on little more than official procedure and professional etiquette; they are not essential to religion of a broader and more personal kind.

By religion here we mean the reaction of an intelligent person, not exactly to the universe as a whole, for that would be philosophy, but to the highest conception which the person has been able to form concerning the meaning and cause of existence. If he has been touched by religion at all, he has presumably formed some conception of a Being who understands and controls the working of everything that he can perceive or imagine, and towards the fulfilment of Whose will, so far as he understands it, he desires to regulate his life.

A person who chose to assume that the universe was irrational, without aim or object, merely a random dance of atoms under the influence of purely chemical and physical forces, might resent the idea of religion as having any meaning or significance for him. I think, however, that such people are extremly rare, and that the most consistent materialist is willing to admit that there is an unknown and possibly unknowable mystery surrounding existence, of which he stands in some awe, without presuming to formulate any idea of the nature of that mystery. This is the genuinely agnostic position. Agnosticism, seriously held, may be regarded as a religion; and many there are who, in spite of a rather dismal outlook and a temptation to pessimism, are willing to adapt their lives to the supposed conditions, and to do the best they can, in an exemplary manner, both for themselves and for their fellows in like case. If so, then agnosticism is a practical as well as a theoretical point of view, and constitutes the religion of the person who holds it.

But, whereas a theologian may possess a fully-developed system which satisfies him completely, so that he feels disinclined to welcome any information beyond what he already has attained, an agnostic surely ought to welcome any further information, provided it is of a trustworthy kind, and amend his admitted ignorance by gradual accretions of positive knowledge, whatever the consequences. The doubter should be more open-minded than the fully-satisfied Gnostic. The majority of people, of course, do not belong to either extreme. All are doubters to some extent, and all have aspirations towards something higher and better than themselves. The appreciation of goodness and of law and order is universal. Hence practically some form of religion is common to all mankind. The question, therefore, is what bearing a demonstration of human survival beyond the material body would have upon religion in this wide and comprehensive sense.

First, it would show that life is not limited to its material forms of manifestation, that it is more than a mere function of animated matter, and that its explanation is to be sought in a region outside that matter. That, however, in so far as it is justified, would be primarily a scientific conclusion, for it

would show that the brain and other organs of the body have not the last word in the interpretation of mind and consciousness. It would show that psychic entities can exist and can continue, apart from the instruments which demonstrate them to the senses; and this discovery would have a bearing on any system of philosophy which might then be in vogue. Such a system would tend to open the mind to an enlarged view of the universe, and would lead to the inclusion of mental and spiritual realities apart from matter, and possibly existing in space. If the animating principle that we are aware of in ourselves has a permanent existence, and if that animating principle is individualized so that our personalities continue, the door is open to the conception of other intelligences higher than our own, which may likewise exist. For no reason can be assigned why we or any other of the organisms on earth should be the highest that can exist anywhere. Those who have lived on the earth in the past, if in any sense they continue, need surely not have been stagnant und unprogressive. The process of evolution that has brought us thus far may carry us on much farther. Time is of the essence of the process of evolution; and in the lapse of time those who once made use of the properties of terrestrial matter for their initial development as individuals may have progressed to heights to us unthinkable, and may have come into communion with other lofty spirits whose development was not terrestrial at all.

In other words, the demonstration of the survival of the human spirit would, when accomplished, establish the existence of a spiritual world; that is to say, of an order of beings in the universe, inaccessible to the senses, and beyond our present experience or apprehension. Our own hopes and aspirations would then be regarded as a faint indication or incipient example of something far more deeply embedded in the nature of things «a presence far more deeply interfused», which may lead us in the last resort to surpass our present attainment as far as that surpasses the attainment of the lowest forms of life. Once take the initial step, and there is no limit. Continuity reigns, and we are quite unlikely to come to a boundary or to some ideal condition beyond which there is nothing. The spiritual world, once admitted, may rationally be thought of as

extending to infinity. There is no limit or boundary to the material universe. The same system of law and order holds throughout. And if spirit and matter are inter-related, so that all that we can observe is a sign of something dominating and inter-acting and giving partial indications of a great Reality, then the whole may be suffused with an intelligence and a meaning beyond anything that we can conceive. The only limit to conception is imposed by our finite minds, and the highest conception of reality which at any period we have been able to form is what we designate by the term «GOD».

The term, too, has evolved. «The thoughts of men have widened with the process of the suns». The attributes assigned to that term have changed from time to time in accordance with human development. The term as we use it means the highest that we are able to conceive, and we may rest assured that the reality is far beyond our utmost imagination.

Humanity in its religious efforts has striven towards this ideal, with many limitations and imperfections, and has only gone a little way on the journey. But it has felt justified in extending its own ideas of goodness, beauty, and truth, has realized that after all they are parts of the universe, and that raised to a higher power they must be attributes of the loftiest Being of and through whom the whole universe exists. The existence of a spiritual world is the preamble of all religions, and realization of that existence will be a rational consequence of demonstrated survival.

Of course religion has gone further. It looks to the inspiration of saint and prophet for help and guidance among the uncertainties and difficulties of earth-life. It seeks to worship at the shrine of the Holy. Christianity assumes that a specially lofty Being has interacted with matter, and has demonstrated by means of a material body some of the divine attributes, so as to bring them within human cognizance. Thus it is claimed that in spite of all appearances love is the dominant feature, that the whole process of evolution is guided by a beneficent fatherly purpose, that we are living in the midst of an infinitely complex and beneficent reality, to which there is neither beginning nor end.

If we ask what influence demonstrated survival may have

upon conduct, we are entering the field of ethics, and each must judge for himself what the effect would be, if he knew for certain that his own personality, his own character, would continue, that there was no getting away from it, and that it would be either a blessing or a bane for vast epochs of time. On the whole it would seem likely to increase his feeling of responsability, and to stimulate a desire to learn more of what has been taught by the higher of the sons of men about deep and apparently eternal things. Apart from controversy, the religion of English-speaking communities is Christianity, and Christianity has been described as not so much a doctrine as a life. It is both; but, at any rate, it is a very human form of religion, and has a strong practical bearing. Will an assured scientific knowledge of survival, when it comes, have anything to say about Christianity? Undoubtedly it will. It will make its doctrinal acceptance in many ways much easier. The continued existence and activity of the Redeemer will follow almost as a matter of course. The episode of Incarnation which made the demonstration possible will be always historically important; but its contemplation will be illuminated and completed by the continued action of the Divine Spirit down the ages.

So much has been written about the resurrection of the Central Figure of Christianity that it has become almost tiresome. It is seldom contemplated from the entirely human point of view. It is treated as miraculous and exceptional; and the survival is supposed to be demonstrated by an empty tomb, as well as by the forty-day appearances. Clerical authorities may be right in contending for a special and exceptional treatment of that one material body: it may be a true instinct which impels them to lay stress on the disappearance of the corpse. But that kind of resurrection is not essential to continued existence, and is not representative of our own immaterial survival. There will be no empty tomb in our case; at least not until we have progressed immeasurably higher as a race. Even that may come. Who is to say? The Gospel occurrence may be an anticipation of something latent in the relation between mind and matter, which only an exceptionally lofty personality can make effective. This may be the full significance of the phrase, «The first fruits of them that slept»; which otherwise

seems inapplicable. But still, even as regards that Central Figure of the Gospels, surely the continuance of activity, here and now and always, is more important than the particular method by which that continuity was secured. The method is of intense interest, but not so essential. The more essential truth is that contained in such sentences as «He ever liveth to make intercession for us»; and again, «My Father worketh hitherto and I work». Even so we shall live and work also. Our birth may be «a sleep and a forgetting», but not our death. Death releases us from the barrier of the flesh, introduces us to the glorious company of those who have gone before, and opens out a majestic vista of love and service.

A short summary of Christian faith consistent with the preceding.

The essential doctrines of Christianity surely are the Fatherhood of God and the Brotherhood of Man, the two great commandments of the Law are, we are authoritatively told, the love of God and the love of neighbour. These have never been repealed and never will be. Consider the simpler first.

Love of neighour leads to practical religion. It has given rise to many brotherhoods of artizans for mutual help. These are on the lines of true Cristian fellowship. They hold out a helping hand to each other, they seek to aid their members, and they sympathise with distress — indeed, they take steps to remedy it. We all keenly appreciate brotherly kindness and sympathy; it always leads to understanding and active help, it cultivates and emphasises the natural virtues. Members of a brotherhood find no difficulty in keeping their hands from picking and stealing, nor their tongue from evil speaking, lying, and slandering. Their hands are often in their own pockets, kindly words are often on their tongue, scandal and backbiting are abhorrent. Even at school we do not tell tales about our neighbour. Whatever our failings may be — and doubtless we have many — we have the same hatred of cruelty and injustice that Christ had. Some sins he regarded as pardonable. The sins which he was most specially down upon, those that aroused his deepest indignation and direct curses, are just those that

we ourselves abhor. All our corporate brotherly kindness is directed against them.

If only this Second Commandment of love to our neighbour could be introduced into the world broadcast, what a simplification it would be. There would be no more crime ; no one would seek to injure another. Love is a fulfilling of the law. And if it could be extended to international relations (for in these days of easy communication nations are perforce much more neighbourly than they ever have been before), international enmity would cease too. The prosperity of each would be the benefit of all. Success in scientific discovery is even now heartily welcomed by the scientific workers of all other nations. Friendliness in some departments has already begun : it has only got to extend. Already there is the beginning of an international parliament at Geneva - «a beam in darkness, let it grow». It rests with us of each generation whether we cultivate and encourage this friendly machinery for discussing and trying to realise what will be for the good of the whole community. Not, as formerly, for the benefit of one family, one tribe, one section, one nation alone, but for the whole race of man on this planet. We have only with all our force to encourage that aim, and God's Kingdom will surely come. When humanity is united in the bounds of brotherly love, God's Will will be done on earth by the free agents whom He has brought into being. There will be no more rebellion. We shall realise that His service is the only perfect freedom.

But now a word about the First Commandment. How can we feel a love for God? Is it not presumptuous? It would be, did we not occasionally realise His love for us. We do not always realise it, but it comes over us occasionally, sometimes in one way, sometimes in another. Every now and then we recognise the extraordinary care taken of our dwelling place, its amazing beauty and adaptation, its fitness for human habitation. Everything seems so beautifully designed. We take a lot of things for granted, because we are so used to them ; but things might have been so different. The very sunlight is filtered by a recently discovered layer of ozone in the upper atmosphere, so that the deleterious rays of the sun are screened from us, and we only get those that are beneficial. Tons of

water are up in the clouds, and might be a danger; but the atmosphere makes it come down in gentle drops. Sunshine and showers are trivial instances; even the animals (as Myers says) «Obscurely sentient, blindly glad, feel the dim lust of shower and shine». But we can go further — especially those trained in science — we find beauty and adaptation permeating everything. These and many other experiences appeal to some of us as a sign of loving care, and have led us to feel through our innermost being, in our bones so to speak, that «the great heart of existence is most wonderfully kind».

Things are not yet perfect! No, not yet. Evolution has gone far, but has not attained completeness. The unconscious has had its day and done its work; now at length we enter on the terrestrial scene, and humanity begins its task. The remaining imperfections are mainly such as can come within our own control, if we choose to exert ourselves. We ought to be able to manage the outstanding revages, say, of insects and of disease. Floods and famines can be guarded against. The management of the earth is largely given into our hands. «The earth He hath given to the children of men».

It is no time for ignorance and supineness; the necessary learning and effort are good for us. We could accomplish our task if only we cease from quarrelling and attend to things of real importance. If people were always striving to do their best, both as individuals and as communities, their failures might be regarded with a lenient eye, like the mistakes of a child; and the Father would be natural enough.

But we have to admit that both individuals and nations often rebel and go astray and act abominably. How it is possible for a rebellious and troublesome son to be surrounded by the love of a father? Well, think of Absalom. He had rebelled, he had done everything he could think of to alienate and dishonour his father, he had insulted him grievously, and now had taken up arms and was in the field, presumably to seize the throne for himself. He seems to have been an instrument for inflicting divine chastisement upon his unfortunate and longsuffering and repentant father, David. Yet he was loved; and when at the end he was slain in battle, his death was lamented with an eloquence that sounds down the ages: «O my

son Absalon, my son, my son Absalom! Would God I had died for thee, o Absalom, my son, my son!»

Aye, has not this ejaculation rung true in many a parent's heart during the Great War? Can we imagine the love of God for us like that? We are constrained to recognise the love of Christ. As he mourned over Jerusalem, where the ecclesiastics were already plotting his death—«if thou hadst known, even thou, in this thy day, the things that belong unto thy peace»—so we can picture him stretching out his hand even to us and saying, «O, my son, my son, would God I had died for thee!» And then we remember that he actually did die for us. He did all that was possible to help free responsible creatures, if only they would respond. He revealed to us the human aspect of the sun. As the Son of Man he showed us a Divine Spirit full of human kindness.

Well, that is the conception of the Godhead to which I have been led by a study of science in its wider aspects; Christ revealed God to us on earth, as the sunshine reveals the sun. The parable will bear pressing. In spite of our ignorance and perplexities, the outcome of all my studies is the simple but assured conviction that «The Great Heart of Existence is most wonderfully kind».

EUPHONY AND CACOPHONY OF WORDS AND SOUNDS

by

EDWARD L. THORNDIKE

Institute of Educational Research,
Teachers College, Columbia University,
New York City, N. Y.

Certain words and combinations of words and certain of the sounds of which words and parts of words are composed are supposed to be more pleasing than others. This supposition is correct. The correctness of customary views concerning which words and combinations of words and parts of words are more pleasing than others and why they are so is by no means certain. In particular the part played by the mere sound of the words has probably been exaggerated, and the importance, within the field of the sound of words, of vowels, liquids, and musical quality may have been exaggerated.

The orthodox views concerning the pleasant and unpleasant features of words as words will be recalled by the following quotation:

«It is probable that in particular the tone color of the vowels is significant, so that the fuller tone color of the open vowels is more pleasing to the ear than the poorer tone color of the closed vowels, that, for example, the open German *a* is preferable to the closed Danish *a*. Moreover, the variety which a rich system of vowels offers make a direct appeal. Among the consonants the voiced influence the ear more agreeably than the voiceless, which have only the effect of noise» [Flagstad, Chr. B., Psychologie der Sprachpädagogik, p. 32].

With a view to finding out more about likings for words, I have made two rather extensive surveys in the case of college students and educated adults. The first was of general likings, for words presented visually alone, or visually and by

sound, the subjects of the experiment being instructed: — «You are to record your liking or dislike for each of these words as a word. You may consider how it looks, how it sounds, and any other features of it. You are to report your attitude toward the words, not the realities they stand for. Thus it is your feelings for the words, *money* and *Christmas* not for the real things, *money* and *Christmas,* that you are to record. Write LL if you are sure that you like the word. Write L if you think you like it, but are not sure. Write D D if you are sure that you dislike the word. Write D if you think you like it but are not sure. If you have no clear feeling toward the word, write nothing». Sometimes numbers were used instead of the LL, L, D and DD.

The second set of experiments was similar except that the likings and dislikes were reported for the sounds alone.

I have records from 16 or more persons, and usually from 64 or more, for each of over two thousand words. As a measure, I shall use the difference, likes (sure and probable) minus dislikes (sure and probable) in a group of 16. This can vary from + 16 to — 16. The figure will commonly be an average from four or more groups and so represent rather precisely the general drift among educated adults. We will call the scores for words as words G scores, and those for sound alone S scores.

Feelings toward words are universal among the hundreds of persons studied. Not one was found in either survey who had no likes and dislikes, though every group was told that they were to report nothing but genuine feelings.

The great majority of educated adults are unable to distinguish their feelings toward the mere sound of a word from their feelings toward it as a word. It may even be doubted whether experts in phonetics or music can do so. Most teachers of literature cannot.

The evidence for these statements is that the likes and dislikes reported for sound alone are much the same as those reported for the word as a word.

I have made many measurements of this sort, which show that the attitude toward the mere sound of a word is for most persons inseparable from the general attitude toward the word as a word. Either the likes and dislikes of the sounds deter-

mine almost entirely the likes and dislikes of the word as a whole, or the latter so suffuse and interpenetrate the former that a person who thinks he is reporting for sound alone is, in most cases, really expressing his general attitude.

The latter is what happens. The word as a word evokes certain tendencies. Regardless of how these may have been formed in the past, they are felt as belonging to the sound. They determine the response, for most persons, equally when the person thinks of the word in a general way and when he thinks of the sound alone. The evidence for this is found first in the *S* likings for words which sound much alike but have very different past associations. Thus the sounds of hoar, quaint and coral are much liked, but the sounds of whore, ain't and quarrel are extremely unpleasant! It cannot be the sounds.

A list of the words most liked and most disliked for sound alone is instructive. Such a list chosen from 1600 words each of which was reported on by at least sixteen college students or graduates is presented below. The numerical values for the different words are not strictly comparable, since the numbers of men and of women, of old and of young, of teachers of English and of persons having slight literary interest, differs from word to word and differs greatly in some words. But the general impression left by the list will be entirely trustworthy.

It shows clearly and emphatically that the attitudes associated with the words in past experiences of them mainly determine likes and dislikes. Words which have been accompanied by dignity, grandeur, beauty, charm, health, vigor, cleanliness, success, joy, freedom and the like, real or imagined, sound well to us. It shows clearly that records of likings for the sounds of real words are an extremely inefficient means to reveal the intrinsic pleasantness or unpleasantness of sounds. Many sorts of sounds appear both in those most liked and those most disliked. If differences did appear, we should have to allow for possible differences in their past associations, a very difficult task.

In order to measure the pleasantness and unpleasantness of articulate sounds as such, utterly uninfluenced by meaning and past history, a much better procedure will be to use nonsense words, or, to make the judgments more natural and genuine,

names of people and places that are devoid of past associations. The facts so obtained may not be entirely free from indirect influence from the past associations of real words of similar sounds, but they will be much nearer to what is needed than reports on real words.

Likings for words (sound alone): the words whose sounds were most liked and most disliked by college students and graduates.

S Average balance	
+15	harmony madonna melody
+14	Endymion lily lullaby lyrical regal resonant serene silvery swan
+13	alpha alpine clarion ebony fantasy fragrant gallant garland gondola Havana haven India Jericho lavender lilac loyal radiant revere sapphire sherry sonata sparkle splendor starry tranquil vista vesper
+12	aglow Andes anemone blossom bobolink caravan caress carol castle cavalier chalice core daffodil dawn elfin epic ermine fairyland fascination Geneva gleam Hercules immemorial ivory laurel leaf linen love mandarin mandolin promenade rendezvous serenade slumber tapestry tendril tingle tulip twinkle valiant violet volley
+11	adorable adore amber arabesque Ariosto artesian artistic auburn ballad Bethlehem brilliant cedar clover columbine coral damsel debonair delta elysian emerald facility fiancée firmament foamy foliage folio fragile fraternal Galilee gaze gazelle glen halo harpoon hazel hyacinth immensity jade jasmine Java jubilant labyrinth laureate limpid lustre Madeira magnolia manoever manorial narrative opal Pantheon paramour quaint resplendent rosary sagamore Samoa sanctuary scarlet shell silvan tang terrace topaz tower trophy troubadour vintage violin willowy
− 4	accompt ache addle arnica artichoke bastard beadle beg behemoth bib boggy bossy bumper buttocks cankerworm

chunk clutch cribbage daub douse dowager gabble gewgaw habergeon hack hook jag liverwort morgue mucuous ogre rancid rat rut sackcloth sag satchel sauerkrout spigot

— 5 antichrist asexual asp asphyxia astute brackish cackle carboy chew collop concupiscence cuspidor dandruff dank diabetes dub dyspeptic egg fagged fake flabby fodder hawser hoist hulk hussy irk junk libbard lockjaw lump Meg rot ruder rump scum scurvy soggy steapsin ulcer

— 6 arch-duke blether bum clack corset defunct drug fag fatty fetter forger gibber haggis lobster nasal ogle pip punk shank slicker spavin spinach whore yelp

— 7 bosky cad corpse croak gaff gopher hank hump husk itch maugre pimp sewage silk skunk

— 8 apse asthma bug clumsy diarrhoea hog mickle muck mumps stench

— 9 abduct ague gad sackbut slop

—10 skulk spittoon

—11 ain't cockroach funk hunk mawkish punk squawk vomit wart

—12 brat stink

—13 abut belch

Experiments with Nonsense Words and Names of Persons and Places.

Three lists were used. List I contained 160 words, announced as «foreign» words, consisting of (A) some rich in liquids and open vowels, (B) some rich in aspirates, gutterals and close vowels, and combinations hard to pronounce, (C) a few duplicating real words in sound (e. g. ainshunt, addul, idil), (D) some almost duplicating real words in sound (e. g. darmunny, taffotil, garlent), and (E) others made up by random joining of syllables in sufficient numbers to prevent the subjects from expecting any real words and from seeking for resemblance to real words.

List II contained 160 words, announced as «names of people or places», consisting of a few well-known names (e. g. Lincoln, Paris, Quebec, Aristotle), some other real names (e. g. Schurz, Torrey, Bloom, Jonas), and some others of classes A, B, C, D above, plus a majority of class E above.

List III contained 303 words consisting entirely of nonsense combinations of sounds chosen with no regard for likenesses to real words, but so as to include sets alike in all save one sound. The words in such sets were scattered among many others, so that no hearer would be aware of them.

Lists I and II were presented to some groups as sounds alone, and to others as printed words which the subject heard the experimenter pronounce, but could also see and pronounce for himself. Each word was rated within three or four seconds after the experimenter said it. List III was presented as sounds alone.

The experimenter said, «I shall read a series of foreign words. You will listen, and for each word, write LL if you surely like its sound, L if you think you like its sound, O if you neither like it nor dislike it, D if you think you dislike the sound, DD if you surely dislike its sound». He then read the words. All were accented on the first syllable unless otherwise noted in what follows. Most of the words were constructed so as to compare the likings for words alike in all save one sound.

Thus we have in the list:

1.	amus	128.	emus	27.	ɔmus	44.	oimus
54.	anush	13.	enush	179.	ɔnush	209.	oinush
90.	aluhz	67.	eluhz	144.	ɔluhz	234.	oiluhz
104.	atuhl	123.	etuhl	194.	ɔtuhl	77.	oituhl

by which to compare the sounds of initial a (as in father), e (as in men), (a as in hall), and oi (as in oil).

The sounds included and the symbols by which they will be designated in this report were

ɔ a as in ball, hall
a a as in father, ah

æ a as in hat, man
e e as in men, red
ė e as e in her or i in bird
i i as in machine, e as in evil
ī i as in pin, fill
o o as in glory (with some care not to prolong the sound into the diphthong oo, as in oh)
u as oo in boot, loose
uh as in utter
ə the «vowel murmur» or slurred vowel of e in giver, a in sofa
ai as in line, fire
oi as oi in boil, poison
ow as ou in house, ow in fowl
b, d, f, h, k as in English bed, rib, din, red, fun, if, hen, ken
g as in go, get
l, m, n, p, r as in English (r being sounded as by an educated New Yorker)
ng as in ring, single
s as in sat, past
t, v, z as in English
zh as j in French Jean
sh as in shun, dish

There were 60 subjects, all students at Brooklyn College. We record for each word the number of ratings of LL, L, O, D and DD. For example, we have:

	LL	L	O	D	DD	
sıstuh	13	26	15	4	2	respectively,
and slak	2	4	20	15	9	respectively.

There were, for all the words, about 9% rated LL, 23% rated L, 39% rated O (indifferent), 21% rated D, and 8% rated DD. We compute the median rating for each word assuming a continuous scale on which LL = the step from + 2.5 to + 1.5, L = the step from + 1.5 to + 0.5, 0 = the step from + 0.5 to − 0.5, D = from − 0.5 to − 1.5, and DD = from − 1.5 to − 2.5. Thus sıstuh rated + .85, and slak − .77.

The ratings for amus, emus, ɔmus, and oimus were .25, −.05, .45 and −.17 giving differences as follows:

ɔ (a in hall)	〉	a	.20	a (a in far)	〉	e	.30
»	〉	e	.50	»	〉	oi	.42
»	〉	oi	.62	(e in men)	〉	oi	.12

The data provide three other comparisons of these vowels as initial sounds, so that in all we have differences as follows:

ɔ	〉	a	.20,	.22,	.45,	and	.27,	averaging .15
ɔ	〉	e	.50,	.42,	.44,	and	−.24,	averaging .28
ɔ	〉	oi	.62,	.38,	.38,	and	.26,	averaging .41
a	〉	e	.30,	.20,	−.01,	and	.03,	averaging .13
a	〉	oi	.42,	.06,	−.07,	and	.53,	averaging .26
e	〉	oi	.12,	−.04,	−.06,	and	.50,	averaging .13

The variation in the four results for the same two sounds is in part due to the fact that even with 60 persons' ratings, the score for any single word is not a precise equivalent of what the average score from many repetitions of the experiment with the same individuals would be, and partly probably to the fact that liking of the total sound of any word is subject to association and other influences.

From many sets of such comparisons of words identical in all save one consonant sound we have the average difference shown in Table 1.

For vowel sounds ɔ (a as in hall) scores +0.2; a (as in ah) scores +0.5; i scores 0; e, aɛ, ai, o, and u are about −.10; oi (except as final) is about −.20.

According to this experiment, the d, l, s and t sounds are superior and almost equally so. The g, z, and sh sounds are on the average about .25 inferior to d, l, s, and t. f is even worse. b is intermediate. So probably is ng. m is liked a little better than n, and about as well as the d, l, s, and t group.

In lists I and II there were 81 words which were identical in sound with some of our 1600 meaningful English words, or identical except for an interchange of d, l, s, t, m and n, or of g, z, and sh, or of e, aɛ, ai, o, and u, or of ɔ, a and ə (which is known from other evidence to be rather well liked), or for a transposition of vowels, or other minor alteration. The closeness

TABLE 1.

The average superiorities of certain sounds to others as measured by the superiorities in liking of words alike in all else save the sound in question. Each entry is an average from a set of four comparisons. Each entry is the superiority of the sound listed above it to the sound listed at the left of it.

	e	b	d	f	g	k	l	m	n	ng	p	r	s	t	z
b															
d															
f		.24													
		.05													
g			.22												
			.21												
k			.26		—.18										
			.03												
l	—1.6														
m				—.58											
n		.16		—.39	—.03			.10							
								.19							
ng				—.12				.23	.05						
				—.35											
p															
r							.08								
s	0.2	—.36			—.23		.04		—.20						
							.18								
							.19								
t	—1.9	.11	—0.2		—.22	—.04	—.03						—.21		
z							.52						.48		
							.32						.13		
zh															
sh							.29						.25	—.23	
							.23						.04	—.09	

of the correlation between the liking for the sound of the meaningful word (e. g. dimple, cedar) and the liking for the sound of its less meaningful artificial counterpart (e. g. timpəl, midar) gives an upper limit of the intrinsic influence of the sounds themselves. Not over one fourth of the variation in liking for the sounds of real words can be accounted for by the differences in their sounds. Three fourths or more is attributable to the associations, that is, meanings.

The Comparative Frequency of Certain Sounds in Words Meaning Pleasant Things, Qualities and Events, and in Words Meaning Unpleasant Things, Qualities and Events.

On general psychological grounds one would expect that if sounds and combinations of sounds differ at all in their intrinsic pleasantness and if pleasant and unpleasant meanings differ at all in their constituent sounds the former will have comparatively more pleasant sounds and combinations of sounds. There is a general tendency for a mood or attitude or set of mind to call up responses which have accompanied or closely followed it and have belonged to it. Suppose, for example, that the sound of *b* is intrinsically a little pleasanter than that of *f* to make, or both to make and to hear. Then in connection with a pleasant fact there will be a stronger tendency to mismake or mishear *b* for *f* than to mismake or mishear *f* for *b*. If one creates a new name for a pleasant fact he will be more likely to use *b* than *f* in it. Moreover speakers and hearers of harsh sounds or combinations of sounds will be more often satisfied by them and less tempted to change them when the meaning is something unpleasant, so that the sounds seem fit and proper.

I have studied the single sounds constituting words meaning pleasant and unpleasant things, qualities and events, in English, Greek, Latin, German and French. The list for English included 140 «bad» words, chosen with absolute impartiality with respect to their sounds.

The following are pairs taken at random from the 140.

strong weak, sweet bitter, gay weary, crown fetter, rain mud, aroma stink, grow decay, turquoise pimple(1), star dark, kiss spit, brook ditch, drops dregs, genius idiot, gallant lout, marble rubble, solid mire, music discord, economical niggard, harvest plague, blood pus, roar grunt, genuine sham, sober sot, honest swindle, noble vile.

The «good» words probably represent an average percentile rank for pleasantness, dignity, etc. of the fact named well above 95; and the «bad» words, an average well below 5.

(1) Besides opposites, and pleasant-unpleasant alternatives, I have included some names of jewels, dignitaries and the like in the «good» list, and some names of diseases, deformations and the like in the «bad» list.

The Greek, Latin and German lists include the Greek, Latin and German equivalents of the English words where there clearly are such. To save time, endings are not included in these counts of sounds for Greek and Latin. They would merely dilute the results.

A similar count was made for French but without separation of the vowel sounds (except into certain broad categories such as all the nazalized vowel sounds), and without any allowance for the varying pronounciation of final consonants before words beginning with vowels.

In a first general survey it is unnecessary to exercise great care either to obtain the best fits of words to our «good» and «bad» things and qualities, or to determine the sounds of the words with great precision. I have trusted to available dictionaries for Greek and Latin. Dr. Irving Lorge took the responsibility in the case of German. If any positive results of importance appear they can be checked by expert linguists and phoneticians, and extended to other languages. If the results are negative, or positive by only a very small amount, there will be no likelihood that a more rigorous investigation will reveal positive results of great importance.

The results (shown in Tables 2 and 3) are positive, but by only a very small mount. The percentage of vowel and diphthongal sounds combined is a little higher for the «good» than for the «bad» words in each of the four language counts (and also in a rough count for French). The figures obtained were:

	«Good»	and	«Bad»	Diff.
Greek	37.9		37.6	0.3
Latin	36.6		35.3	1.3
French[1]	43.6		42.6	1.0
German	33.9		32.9	1.0
English	35.4		33.1	2.3
Average				1.2

The percentages of l and r (dental+uvular) were closely the same in the «good» and in the «bad», being:

Greek	15.1	14.4,	Diff. 0.7	German	15.8	15.9	Diff. −0.1
Latin	14.9	16.1	−1.2	Fnglish	17.0	17.2	−0.2
French	15.1	13.7	1.4	Average			−0.2

[1] Including the nazalized vowel sounds.

As between the more euphonious and less euphonious vowels, by any reasonable assumption concerning which these are, the «good» words are favored little, if at all, more than the «bad» words. The frequencies (in percents) and the ratios of the frequencies in the good words to those in the bad are shown in Table 2.

Among the common vowel sounds, the one most favored by the good words is the short e of continental languages (including the English e as in met). The percents for this are 7.6 to 3.8 in Greek, 6.6 to 5.8 in Latin, 2.8 to 2.2 in German and 3.9 to 2.2 in English. It thus occurs one and a half times as often in the «goods» as in the «bads». Few musicians, linguists, or persons of general good taste would choose this as the most euphonious of the vowel sounds. The common vowel sound most eschewed by the good words is short o, of which the «good» words contain less than three-quarters as many as the «bad».

The facts for consonant sounds are reported in Table 3. The ratios in Table 3 for c, χ, j, ng, θ, zh, and the soft g of English are from too few words to be considered very seriously singly. Among the others, h, n, s, t and w are high, and d, f, k, m, ch, v and z are low.

The sounds f, g, sh and z, which were disliked in our experiments, do occur much less often in «good» than in «bad» (average ratio, .77).

More experiments are desirable, but the facts so far make it almost certain (1) that the pleasantness of sounds in speech is not the same as their musical quality, (2) that the orthodox doctrines of the greater euphony of open vowels over closed, liquids over consonants in general, and voiced sounds over the corresponding voiceless sounds need some amendments, (3) that words sound unpleasant mainly because of the fusion of the unpleasantness of their associated ideas with the sounds, secondarily because of difficulty in pronouncing them, and only very slightly because of the elementary sounds which they contain. There seems to be a real but slight tendency for pleasant facts to be expressed in sounds which are easy to pronounce and lepasant to hear.

TABLE 2.

The frequency (as percentages of the number of sounds counted for «good» and «bad» words respectively in each language) of certain groups of vowel sounds, and the ratios (% G / % B).

	1			2			3		
	ɑ+a (I.P.A.)			e+ɛ (I.P.A.)			i (I.P.A.)		
	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio
Gr. . . .	10.5	9.2	1.14	10.7	6.3	1.70	4.7	3.9	1.12
Lat. . . .	8.3	7.4	1.13	8.3	7.6	1.08	1.9	2.0	.95
Fr. . . .	5.8	7.0	.83	9.6	9.2	1.04			
Ger. . . .	4.4	5.3	.83	4.9	5.0	.97	1.1	1.1	.97
Eng. . . .	1.0	0.9	1.18	5.3	3.5	1.53	2.7	2.9	.94
Sum . . .	30.0	29.8	1.01	38.8	31.6	1.23	10.4	9.9	1.05

	4			3+4			5		
	ī (I.P.A.)			i+ī			ō		
	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio
Gr. . . .	1.2	0.5	2.40	5.9	4.4	1.35	1.7	1.3	1.28
Lat. . . .	7.6	6.3	1.20	9.4	8.3	1.14	2.2	2.0	1.09
Fr. . . .				7.5	7.7	.98			
Ger. . . .	5.3	3.4	1.56	6.4	4.5	1.42	2.3	1.4	1.66
Eng. . . .	6.0	7.2	.83	8.6	10.0	.86	2.7	1.7	1.56
Sum . . .	20.1	17.4	1.16	37.8	34.9	1.08	8.9	6.4	1.39

	6			5+6			7		
	o			ō+o			u		
	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio	% G	% B	Ratio
Gr. . . .	3.3	7.2	.45	4.9	8.5	.58	2.9	4.2	.70
Lat. . . .	2.3	2.7	.84	4.4	4.7	.94	5.0	5.0	.98
Fr. . . .				4.5	5.3	.85	1.5	2.1	.70
Ger. . . .	1.5	0.7	2.15	3.7	2.0	1.82	3.6	2.9	1.25
Eng. . . .	2.8	2.9	.95	5.5	4.7	1.17	2.8	1.8	1.52
Sum . . .	9.9	13.5	.73	23.0	25.2	.91	15.8	16.0	.99

TABLE 3.

The frequencies of various sounds (average percentages in Gr., Lat., Fr., Ger. and Eng. counts) in words naming pleasant or dignified facts (Goods) and in words naming unpleasant, mean, or degraded facts (Bads).

	Goods	Bads	Goods/Bads
b as in be.	2.24	2.35	.96
c as in Ger. ich . . .	.42	.19	2.23
χ as in Ger. ach . . .	.38	1.07	.36
d as in do	2.75	3.67	.75
f as in fun	1.94	3.08	.63
g as in go	2.66	2.59	1.03
h as in hat	1.03	.52	1.99
j as y in yes	.21	.14	1.57
k as in king	4.34	4.91	.88
l as in love	6.71	6.74	1.00
m as in man	3.62	4.14	.87
n as in not	6.97	5.91	1.18
ng as in singing	.31	.57	.54
p as in pat	3.19	3.26	.98
r + R.	8.86	8.72	1.01
s as in son	4.71	4.13	1.14
sh as in shoe	.91	1.54	.59
t as in tin	6.40	5.98	1.07
θ as th in thin	.62	.21	1.52
v as in very	.86	1.29	.67
w as in will	1.04	.92	1.13
z as in lazy	.64	.77	.83
zh as s in pleasure . . .	.77	.32	2.42

HÉRÉDITÉ FATALE ET HÉRÉDITÉ CONDITIONNELLE

par
EDOUARD CLAPARÈDE
Université de Genève

On sait l'importance que revêt, tant au point de vue théorique qu'au point de vue pratique, la question des rapports de l'hérédité et du milieu. En philosophie on la rencontre, dès le XVIIème siècle, à l'occasion du conflit qui mettait aux prises la doctrine des idées innées et celle de la table rase de Locke. En psychologie, au siècle dernier, on la retrouve dans la querelle du nativisme et de l'empirisme ; et aujourd'hui elle se pose, d'une façon plus aiguë que jamais à propos de toutes les manifestations mentales ; — à propos de l'instinct, notamment toute une école de zoopsychologues, avec Kuo, avec Verlaine, cherchent à ramener à des habitudes acquises, diverses conduites animales que l'on regardait jusqu'ici comme innées. Et l'on se demande aussi, quel est, dans le développement moteur et mental, le rôle de la «maturation» par rapport à celui de l'«exercice», (dans ma *Psychologie de l'enfant,* en 1915, je demandais qu'on déterminât ce que j'appelais «l'équivalent gymnastique du développement» ; mais ce n'est qu'une douzaine d'années plus tard qu' on a entrepris, en Amérique, des expériences à ce sujet).

Dans le domaine de la pathologie, le problème de l'hérédité et du milieu n'a pas moins d'importance : le cancer est-il dû à des dispositions constitutionnelles héritées ou relève-t-il des facteurs de l'environnement ? Et la myopie ? Faut-il en accuser l'école, une mauvaise hygiène de la vue, ou au contraire dépend-elle de la forme du crâne et de l'orbite ?

Ces problèmes théoriques ont, bien entendu, leurs répercussions pratiques. Pour l'éducation, notamment. L'attitude de l'édu-

cateur sera évidemment complétement différente suivant qu'on considérera l'intelligence comme un don inné (et que par conséquent celle-ci se développera d'elle-même, quoi qu'on fasse, même si l'on ne fait rien) — ou qu'au contraire on regardera son épanouissement comme la conséquence nécessaire d'une certaine sorte d'éducation, ou d'instruction (par exemple de la culture classique, ou de la culture mathématique). De même en ce qui concerne le caractère. Si l'on juge qu'un bandit est un «criminel-né», on n'agira pas à son égard de la même façon que si l'on regarde sa délinquance comme l'effet de l'influence délétère du milieu où il a passé sa jeunesse. C'est ainsi qu'on a vu constamment se dresser l'une en face de l'autre deux conceptions opposées, celle de la toute-puissance de l'éducation (représentée jadis par Rousseau et par Helvétius), et celle de l'inutilité de l'éducation pour améliorer l'humanité («tout être agit selon son immuable nature», disait Schopenhauer ; Galton et ses disciples estiment que c'est la sélection, l'eugénique, non l'éducation, qui parviendra à améliorer les caractères physiques et mentaux de l'homme).

Aujourd'hui, on comprend que seule l'observation et l'expérience seront capables de nous éclairer sur le rôle respectif de l'hérédité et du milieu dans la formation de l'individu.

Certains auteurs ont cependant voulu nier l'importance, voire même l'existence du problème Hérédité-Milieu : il ne faut plus, disent-ils, opposer l'herédité au milieu, puisque tout caractère physique ou mental d'un être vivant est la résultante de ces deux groupes de facteurs. Cette objection n'est pas pertinente. Car, s'il est bien certain que tout caractère somatique ou psychologique soit une résultante, s'il est bien certain qu'un œuf de poule ne donne une poule, et un œuf de canard un canard, que grâce à la coopération des facteurs (oxygène, aliments, température, etc.) qui viennent du milieu, une poule n'est cependant pas un canard ! Il est évident que si un œuf de poule engendre une poule, ce n'est pas dû au milieu. Et il est non moins évident que si, de deux poulets, l'un est plus gras que l'autre parce qu'on l'a suralimenté, cet embonpoint est dû au milieu. On ne saurait donc prétendre que la question Hérédité-Milieu est inexistante !

Cet exemple montre bien comment il convient de poser le

problème. Il ne s'agit pas de se demander si tel phénomène organique ou psychologique est *causé* par l'hérédité ou le milieu, puisque tout phénomène de ce genre est toujours l'effet de la collaboration de ces deux groupes de causes, — mais, ainsi que je le disais en 1915, «*dans quelle mesure* il dépend de l'hérédité ou du milieu. Un caractère sera dit héréditaire, non pas lorsqu'il ne dépend en rien du milieu, ce qui n'a pas de sens, mais lorsque les facteurs héréditaires l'emporteront manifestement sur ceux du milieu. Et vice versa, on tiendra un phénomène pour un résultat de l'éducation lorsque ce facteur l'emportera manifestement sur celui de l'hérédité». Ce qu'il faut déterminer, c'est le rapport $\frac{H}{M}$, c'est le rapport de l'Hérédité au Milieu. Or, précisément,c'est à établir ce rapport que tendent les investigations qui, depuis une dizaine d'années, ont pour objet l'édude des jumeaux. En comparant des séries de jumeaux identiques élevés dans des milieux différents, à des séries de jumeaux fraternels élevés dans un même milieu, on peut arriver à déterminer la relation cherchée.

Nous devons supposer, cependant, que les relations entre hérédidé et milieu sont extrêmement complexes et diverses. Ainsi je ne pense pas qu'on puisse assurer que, en général, telle aptitude (intellectuelle, motrice, ou morale) dépend surtout du milieu ou surtout de l'hérédité. Il se pourrait qu'il faille distinguer entre *deux types d'hérédité*. Cette dualité est non seulement possible, elle est fort probable. Et le seul but de ces pages est d'attirer l'attention des psychologues et des éducateurs sur ces deux types d'hérédité, et, pour les mieux distinguer, de leur donner un nom. Je propose de les appeler *Hérédité fatale,* et *Hérédité conditionnelle.*

Des exemples empruntés à la biologie nous montreront de quoi il s'agit.

Certaines Drosophiles possèdent dans un chromosome un gène anormal, qui a pour effet de les rendre géantes ; mais à une condition, cependant : c'est que les individus possédant ce gène spécial soient suralimentés. Voilà un cas d'Hérédité conditionnelle. La disposition innée ne développe ses effets que si elle rencontre un milieu favorable. Au contraire, on a beau suralimenter les Drosophiles ne possédant pas cette sorte de gène, jamais elles ne deviendront géantes. La disposition à la

«taille normale» représente ici le cas de l'Hérédité fatale, c'est-à-dire indépendante du milieu.

Mais voici un autre exemple plus instructif encore. Un biologiste américain, R. A. Emerson, a découvert en 1921 que, chez certaines variétés de maïs, la couleur de la plante est modifiable par l'action du milieu (et représente donc ce que j'appelle l'Hérédité conditionnelle), tandis que chez d'autres, au contraire, l'hérédité de la coloration est fatale, reste constante quel que soit le milieu. Ainsi, le maïs rouge à la lumière ordinaire devient vert lorsqu'on le cultive à l'ombre ; mais le maïs vert reste toujours vert, qu'on le cultive à l'ombre ou au soleil.

Sans doute des phénomènes de ce genre doivent-ils se rencontrer aussi dans le domaine psychologique. De même que la «disposition à la couleur» du maïs est tantôt fatale (s'il s'agit de la coloration verte), et tantôt conditionnelle (s'il s'agit de la coloration rouge) -de même existe-t-il probablement certaines dispositions intellectuelles ou morales qui sont les unes fatales, les autres conditionnelles, suivant leur nature. Malheureusement, il est impossible de vérifier cette hypothèse expérimentalement, comme on peut le faire pour les caractères des plantes ou des animaux. Ce n'est que par d'innombrables et patientes observations et statistiques qu'on parviendra un jour à jeter un peu de lumière sur cette question.

Nous pouvons cependant imaginer que certaines aptitudes, suivant leur nature intrinsèque, ou suivant les individus qui les présentent, sont influençables ou non par le milieu, par l'éducation. Et nous pouvons alors envisager avec vraisemblance les trois cas suivants : 1, aptitudes *fatales positives*, c'est-à-dire qui se développeront malgré les circonstances les plus défavorables ; 2, aptitudes *fatales négatives*, c'est-à-dire aptitudes défectueuses, qui ne se développeront pas, même dans les circonstances les plus favorables ; 3, aptitudes *conditionnelles*, qui se développeront dans un milieu favorable, mais non dans un milieu quelconque ou défavorable.

Ces trois cas peuvent être résumés dans le tableau suivant :

		Milieu favorable	Milieu défavorable
Aptitudes à *Hérédité fatale*	Positives.	+	+
	Négatives	−	−
Aptitudes à *Hérédité conditionnelle*.....		+	−

M'est avis que tout éducateur devrait avoir ce tableau présent à l'esprit, devrait prendre conscience de la possibilité de ces trois cas. Car, je le répète, si cette possibilité n'a pas été démontrée rigoureusement pour les aptitudes psychologiques, de nombreuses observations de savants, d'artistes ou autres personnages, dont les facultés remarquables se sont développées en dépit d'un milieu préjudiciable, et au contraire celles, plus nombreuses encore, d'individus qui sont restés des fruits secs malgré l'éducation la plus poussée, la rendent hautement vraisemblable. Entre ces deux estrêmes, on trouve ceux qui se développent ou non suivant le milieu qu'ils rencontrent, et qui sont probablement les plus nombreux, puisqu'ils représentent la population moyenne ; (Ribot disait déja que c'est sur les individus moyens que l'éducation a le plus de prise).

Mais n'oublions pas que la question Hérédité-Milieu ne se pose pas seulement à l'occasion des individus, mais aussi, et surtout, à propos des aptitudes différentes d'un même individu. Celles-ci peuvent être les unes éducables, les autres non. Qui n'a constaté qu'un enfant qui suit à la fois des leçons de dessin et de musique, peut faire de grands progrès dans l'une de ces disciplines, et aucun dans l'autre ?

Cependant, les faits pourraient être plus compliqués encore, si nous imaginons — et cela aussi est vraisemblable — qu'il existe un gène, une disposition héréditaire, non pas pour une aptitude spéciale, mais pour «l'aptitude à profiter de l'expérience», pour «l'aptitude à apprendre». Cette disposition ne jouerait que si le milieu est favorable (comme chez la Drosophile le gène du gigantisme ne développe ses effets que si l'insecte est suralimenté). Cette disposition à profiter du milieu n'appartiendrait pas, dans ce cas, à l'aptitude même, mais à un gène complémentaire dont la présence serait indispensable à son développement sous l'influence d'un certain milieu.

Des suppositions de ce genre sont justifiées par les grandes différences que l'on constate entre les individus quant à leur capacité à s'adapter à un certain milieu, et quant à leur éducabilité suivant l'aptitude considérée.

Quoi qu'il en soit, l'existence de l'hérétidé conditionnelle est un fait encourageant pour l'éducateur. Celui-ci n'a jamais le droit d'affirmer qu'une inaptitude est absolument fatale ; il

a le devoir de toujours espérer découvrir les conditions qui la feront prospérer. Sa ligne de conduite doit être, pratiquement, de considérer toute hérédité psychologique comme conditionnelle. En d'autres termes, l'éducation, loin de s'opposer à l'hérédité, doit constamment aller, si l'on peut dire, au-devant d'elle. A chaque individu il faut donner l'éducation qui répond à ses aptitudes naturelles ; c'est en s'appuyant sur celles-ci que le rendement éducatif sera le meilleur. Tel est l'esprit de ce que j'avais appelé jadis «l'école sur mesure».

RIFLESSIONI SU LA DOTTRINA ETICA E GIURIDICA DI KANT

di

ARMANDO CARLINI,
della R. Università di Pisa.

I

L'uomo, per Kant, è fenomeno e noumeno: appartiene al mondo della natura sensibile, ed è, insieme, pura coscienza di sé. Questa pura coscienza di sé costituisce quella che noi, oggi, definiamo la «spiritualitá», ossia l'uomo come «interiorità pura». Kant ancora attaccato all' intellettualismo della filosofia tradizionale, concepisce la spiritualità come Ragione, quasi un' altra natura, puramente intelligibile, opposta a quella sensibile. Invece, la sensibilità è anch'essa spiritualità, qualora venga considerata, non nelle determinazioni contingenti che l'uomo ha in comune con gli animali, ma come il presupposto trascendentale di tali determinazioni, ossia come puro *sensus sui* o sentimento di sé che accompagna l'uomo in ogni forma della sua esistenza nel mondo dell'esperienza. Questo principio della sensibilità, così da noi inteso, non è del tutto estraneo alla dottrina di Kant, il quale comincia la sua *Critica della Ragion Pura,* per l'appunto, con una *Esteti a Trascendentale.* Ma, poi, Kant lascia da parte questa sensibilità o «esteticità» fondamentale dello spirito umano, e si limita a considerare le forme dello spazio et del tempo, le quali riguardano il contenuto della sensazione in generale. La *Critica della Ragion Pura* si svolge tutta su la base di queste forme, nelle quali l'intelletto e la ragione trovano un limite perentorio che impedisce alla coscienza umana di passare dal mondo del fenomeno a quello del noumeno.

La questione si ripresenta anche nella dottrina morale, con il problema, posto sin dal principio, della felicità. Se per feli-

cità intendiamo il problema dell'appagamento totale della sensibilità come atto dell'esistenza, ossia della vita umana nelle forme storiche contingenti, è del tutto chiaro e giustificato il concetto Kantiano della felicità come ideale empirico, o principio materiale, proprio dell'uomo, sí, ma solo in quanto appartiene al mondo dell'esperienza. Ma chi non trattenga arbitrariamente il problema della sensibilità dentro i limiti di tali forme contingenti, deve lasciare aperta la via a intendere il sentimento di sé, dell'esistere a se stesso, come quell'aspirazione stessa alla quale vorrebbe soddisfare il concetto Kantiano di una volontà razionale o pura: l'aspirazione, cioè, propria dell'autocoscienza umana, a porsi come sensibilità che ricavi il motivo della sua soddisfazione dalla propria pura interiorità, e però trascenda il problema della felicità solo in quanto questa venga considerata come propria dell'esistenza umana empiricamente determinata.

II

Nella *Fondazione della Metafisica dei Costumi* il pensiero di Kant è tutto orientato verso la dimostrazione del carattere categorico, assoluto, della coscienza morale. Posta la bontà come carattere soltanto della volontà in sè, viene, poi, distinta questa volontà buona in sè e per sè (volontà pura razionale, la ragion pura immediatamente pratica) dalla volontà umana, che non è buona per se stessa, ma «deve» farsi buona. Di qui, l'idea del dovere e la formula dell'imperativo, di cui Kant mette in rilievo il carattere proprio di ogni principio filosofico, non empiricamente dedotto, ossia la sinteticità a priori.

Su quella formula la critica si è esercitata lungamente: essa si presta, infatti, alla critica facilmente. Per quello che interessa il nostro argomento, noteremo soltanto che, sebbene Kant approfondisca la distinzione, già posta dal Tomasio fra *legalità* (conformità dell'azione alla legge) e *moralità* (conformità della volontà alla legge), pure resta una oscillazione fondamentale, perchè nel primo caso o per legge s'intende quella giuridica, e si cade in una tautologia, ovvero s'intende la legge morale, e non siamo più allora nella questione meramente legale (il fariseismo è già una questione morale); e, d'altra parte, la conformità della volontà alla legge fa del problema morale ancora una questione

di legalità Kant, il quale s'è tanto adoprato a criticare il concetto di Dio come di un Legislatore supremo, ha, poi, trasportato lo stesso concetto nella funzione e ragion d'essere fondamentale del suo principio di ragion pura pratica.

Chi, invece, non s'indugi su quella formula, ma ne penetri il significato concreto, vede che Kant, con le determinazioni dell'universalità e oggettività pura della legge morale, mira alla determinazione dell'azione come valore in sé e per sé. Questo valore viene, infatti, chiarito ulteriormente, come il valore stesso della persona umana: la personalità o interiorità della coscienza morale a se stessa, indipendentemente da ogni rapporto o interesse che leghi la persona, l'individuo, al mondo esteriore. Sarà, dunque, questo il vero e concreto principio morale scoperto da Kant in questa *Fondazione.*

L'analisi ulteriore, infatti, della concezione morale compresa in quella formula dell'imperativo categorico porta Kant al concetto dell'*autonomia,* in opposizione a quello di *eteronomia* (nella *Cr. d. r. pratica* il concetto viene rielaborato come principio puramente formale, che esclude ogni contenuto empirico); e dall'autonomia emerge in fine il concetto fondamentale della *libertà,* non più, semplicemente, comme arbitrio, e neppure come libero arbitrio, ma come libertà morale ch'è l'unica positiva libertà. Libertà, infatti, è per l'uomo, liberazione, purificazione dei motivi che lo spingono all'azione esteriore sino a raggiungere la pura interiorità.

Ma, proprio a questo punto, le difficoltà dei principii vengono allo scoperto. Com'è possibile all'uomo tale libertà?

L'uomo dovrebbe liberarsi di tutti i motivi eteronomi, e trovare nella pura e semplice rappresentazione della legge il motivo per determinare la propria volontà. Ma questa rappresentazione, per sé, non «muove». Può produrre, al più, quel sentimento di rispetto, al quale, solo, Kant, intento a purificare la volontà da ogni sensibilità, fece grazia. Ma neanch'esso basta a muovere la volontà. Ci vuole — Kant lo riconosce alla fine — un vero e proprio *sentimento morale,* che derivi, non dalla sensibilità in quanto principio rivolto all'esteriorità del mondo, ma da una pura *fede* nel valore dell'uomo in quanto membro di un regno soprasensibile di fini in sé, ossia di personalità.

La *Fondazione* termina dichiarando la «inconcepibilità» di un

imperativo morale che obblighi e muova il volere incondizionalmente: «il che è tutto quello che può giustamente esser richiesto da una filosofia che si sforza di raggiungere i principii fino a toccare il limite della ragione umana».

III

La *Critica d. r. pratica* non solo rielabora i principii della *Fondazione* e li armonizza con i risultati della *Cr. d. r. pura,* ma approfondisce ulteriormente quella «inconcepibilità» finale della *Fondazione.* Kant qui scopre che alla base del problema morale è il problema religioso. Questo non vuol dire che il problema morale si confonda con quello religioso, quasi fosse uno stesso problema: Kant stesso riconosce che la dottrina del Cristianesimo può essere considerata anche soltanto dal punto di vista etico, indipendentemente dal suo significato propriamente religioso (pp. 152-153 della trad. it.—Laterza). È questo, infatti, un punto di estrema importanza, sul quale non è facile neppur oggi dire una parola chiara e decisiva, poichè si tratta di spiegare come possa avvenire una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, il passaggio da un problema a un altro, senza perciò cadere in una identità formale fondamentalmente vuota di contenuto concreto. In altri termini: il fondamento religioso dell'eticità non deve distruggere l'autonomia dell'eticità stessa, perchè, anzi, si vede bene che soltanto se questa autonomia viene assicurata, e posta, così, alla base di una concezione dello spirito nella sua umanità, anche il problema religioso può trovare un fondamento puramente spirituale.

A noi pare che, intanto, per la soluzione di questa difficoltà, si possa seguire una via, se non tracciata, per lo meno suggerita dallo stesso Kant. In qual punto, infatti, il problema morale diventa in lui un problema di fede? Nel punto in cui, riconosciuto ch'è impossibile all'uomo di agire senza un sentimento (senza un «movente»: cfr. cap. III del libro I) e di agire moralmente senza un «sentimento morale», tenta in questo termine medio la soluzione dell'antitesi, da cui è partito, fra il principio della felicità, ossia della sensibilità, e quello, trascendente, della moralità *(Dialetica d. r. p. pratica).* Kant adopera per questa soluzione il dogma religioso (i due postulati dell'im-

mortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio), ma ne piega il senso propriamente religioso a quello razionalistico di «postulati», rimandanti a una concezione dell'ordinamento finale del mondo, sebbene per via pratica, non teoretica. È, dunque, una soluzione «metafisica», non interna al problema morale stesso. Noi, invece, vogliamo in questo punto essere più kantiani dello stesso Kant: E però teniamo fermo che la fede, da Kant stesso invocata per giustificare il senso morale, è tale soltanto se è fede religiosa, ossia, «senso o sentimento del trascendente presupposto già in quel primo trascendere ch'è l'atto della sensibilità trascendentale della coscienza e autocoscienza umana». Impossibile, infatti, un trascendere che si svolga all'infinito nel mero contenuto della vita umana, quale è questa vita nelle determinazioni del mondo dell'esperienza, o data immediatamente nelle forme contingenti della vita naturale, ovvero estesa, al di là di queste forme, alle forme di un'umanità superiore (la cultura, il piacere intellettuale, il piacere stesso della virtù) che conchiudono, tuttavia, soltanto ad una felicità dell'individuo nel mondo. La vita dell'uomo nel mondo è dominata dal pensiero e dal senso della «morte»: e questa dominazione basta per annullare la possibilità di risolvere il problema della sensibilità trascendentale con un semplice processo all'infinito. Questa sensibilità trascendentale, se è atto di coscienza, porta già in se stessa il problema dell' autocoscienza: ossia, il problema del «se stesso» in sé e per sé (del noumeno, come dice Kant: meglio ancora — come pure egli lo chiama — della *personalità:* ossia del valore in sé e per sé, e a se stesso, dell'individuo umano). Ora, dobbiamo concedere a Kant che questo senso o sentimento del valore trascendente si presenta, in primo luogo, sotto una forma negativa: esso, infatti, viene qui invitato a superare, e però negare, tutte le forme di vita che la sensibilità può dare all'uomo nel mondo dell'esperienza. Ma non per questo un tale «sentimento negativo» conchiude in una «negazione del sentimento». Kant stesso ci ha additato una forma positiva di tale negatività nel *sentimento di rispetto* che la rappresentazione della legge morale produce del tutto a priori nella nostra sensibilità. Purtroppo un tale sentimento si rivela a Kant stesso, alla fine, come un sentimento positivo che mantiene ancora della negatività precedente il carattere di assenza dell'interesse, ossia l'incapacità a dive-

nire motivo determinante dell'azione. Ed è questa la ragione per cui Kant passa poi alla ricerca di un motivo ulteriore del sentimento morale, ossia ai postulati di origine religiosa. Ma, allora, per noi, che muoviamo da una concezione del tutto sgombra, dai pregiudizi illuministici a cui Kant era ancora legato (l'illuminismo, per liberare l'uomo dal pregiudizio, ossia dal dogma religioso, lo imprigionò in un pregiudizio, com'è quello razionalistico, ancora più dogmatico), meglio tener ferma l'esigenza di quella positività che deve integrare la negatività del puro sentimento di sé, e chiamarla col suo proprio nome: ch'è quello della *fede religiosa,* ossia della fede in Dio e nella pura spiritualità. Fede attiva, non passiva, com'è quella che consegue o si accompagna a un ragionamento puramente teoretico: fede, dunque, che è il principio della virtù «teologale», perchè è, non soltanto «speranza», ma anche, anzi, soprattutto, «carità», ossia amore. Kant ignora questo, ch'è il principio primo, non soltanto della vita religiosa, ma anche di quella morale. Dio, a chi crede, non è, semplicemente, il Sommo Bene, ma è la Bontà; meglio ancora (chè nel concetto di Bene e di Bontà si guarda piuttosto alla qualità che all'atto), è «l'atto creatore del valore», e però creatività (cfr'. *Bergson, Les deux sources,* p. 270: «l'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu: c'est Dieu lui-meme»). La fede è, teologicamente, una grazia. Considerando la questione, non in sede teologica, ma soltanto filosofica, la fede è quel sentimento attivo che, mentre lega l'uomo a Dio dal punto di vista puramente religioso, fonda la positività del sentimento morale, in quanto sentimento di sé nella pura interiorità, ossia nel puro valore spirituale della propria individualità (ossia, ancora: in quanto sentimento della propria personalità).

IV

Con l'interpretazione da noi data della dottrina kantiana nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* e nella *Critica della Ragion Pratica* abbiamo svolto soltanto l'aspetto soggettivo, etico-religioso, del problema che ci siamo proposto. Ma questo è anche il lato svolto da Kant nelle due opere esaminate. Manca ancora l'altro lato, quello etico-sociale, il quale solo, in verità, fonda e giustifica l'idea di una «metafisica» dei costumi:

nel significato, dunque, oggettivo del problema morale, che è, infatti, anche nell'intenzione di Kant, la metafisica dei costumi vera e propria, suddivisa nei principi metafisici della *Dottrina del diritto* e nei principi metafisici della *Dottrina della virtù,* la quale fa riscontro, come egli dice, «ai principi metafisici della scienza della natura», già da lui pubblicati.

Senonchè, proprio su questo primo punto si presenta la grave difficoltà di determinare con gli elementi offerti dalla dottrina kantiana, l'oggettività del principio che del problema morale fa un problema etico-sociale. Evidentemente, un tale principio, che solo è valido a distinguere i due aspetti del problema morale, è il principio della «socialità», indeducibile, come tale, dal mero concetto etico-religioso.

L'idealismo ha tentato questa deduzione mediante il concetto di una «societas in interiore homine», col quale, in verità, ha ripresentato il puro e semplice concetto dell'autocoscienza, da cui è impossibile passare a quello di società come «comunione di vita di persone distinte».

In questa comunione di vita noi dobbiamo distinguere due aspetti fondamentali: l'uno è quello della pura e semplice «convivenza» (quale può trovarsi anche nel mondo animale); l'altro è quello della «socialità» vera e propria, come esigenza a soppassare, per mezzo dell'*amore,* ogni differenza fra gl'individui per attingere nella comunione della vita la fonte prima di ogni valore morale. Questa idea della socialità, che l'uomo porta nella vita comune come problema immanente alla sua persona, sarà, dunque, *il principio trascendentale oggettivo* della vita etico-sociale, ossia della vera e propria «metafisica dei costumi».

Questo concetto, tuttavia, proprio per la sua fondamentale funzione ideale, ha bisogno di una determinazione in quello stesso della convivenza, che si presenta al limite opposto, per determinare, così, anche le forme fondamentali in cui si svolge la vita sociale per l'uomo.

Ora, la famiglia è la prima «societas», nella quale l'individuo, passando dalla vita naturale a quella spirituale, diventa «persona». In questo passaggio è dato il punto di coincidenza e insieme di trasformazione dell'etica religiosa in quella sociale. Di qui, da un lato, il fondamento religioso della famiglia;

dall'altro, la famiglia come fondamento di una vita sociale veramente umana.

V

In quanto si prescinde dall'amore e si considera la società umana come comunanza di aspirazioni alla felicità, al benessere, nelle determinazioni della vita naturale, si ha l'aspetto meramente utilitario della vita comune. Vita comune o vita in comune? In altri termini: l'aspetto economico della vita sociale implica o esclude la possibilità di considerare in quella comunanza un problema morale?

Si chiamano comunemente «beni materiali» quelli che soddisfano bisogni o desiderî attinenti alla vita nelle determinazioni naturali della corporeità. Ma per l'uomo che vive nel mondo anche gli altri beni, in quanto contribuiscono all'appagamento della sua aspirazione al benessere, si traducono in espressioni di beni o direttamente o indirettamente valutabili da un punto di vista materiale. Abbiamo visto in Kant che persino la cultura e la virtù possono essere ricercate per il piacere e l'utilità che arrecano alla vita, e possono per ciò anche ricevere un compenso materiale. Ma nella vita sociale sorge, intorno ai beni materiali, una questione che non si presenta a chi consideri la vita umana soltanto dal lato soggettivo del problema morale: vogliam dire, la questione economica propriamente detta. Carattere fondamentale dei beni materiali, a cui si attribuisce un valore economico nella vita sociale, è la resistenza ch'essi oppongono al passaggio dalla convivenza alla socialità. Il loro uso, infatti, è strettamente individuale, e però consolidano l'individuo in una individualità fondamentalmente antisociale, onde l'individuo viene opposto all'individuo senza possibilità di farlo passare all'aspetto morale della sua vita in comune. *Homo homini lupus: bellum omnium contra omnes:* si è, infatti, soppresso l'amore, ch'è fondamento primo della socialità. Per ritornare a questa i teorici hanno inventato nel passato l'idea di un contratto originario, non accorgendosi che questo presupponeva già la socialità.

Ma, in realtà, è pensabile una società umana priva del tutto del sentimento di socialità? Alcuni economisti definiscono la economicità dei beni materiali con la loro finitezza o relativa

rarità. Questa definizione non colpisce ciò che, a nostro avviso, è l'essenziale: troppe sono nel mondo le cose finite o rare, e tuttavia prive di ogni interesse economico. Quella definizione, tuttavia, accenna a un fatto importante: che gli uomini vivono insieme sulla terra e della terra, ch' è un bene materiale limitato (quasi la loro corporeità comune). Se i beni materiali fossero illimitati, e di quelli più ricercati ci fosse abbondanza tale che nessuno, appropriandosene, desse motivo di lamento agli altri, certo si eviterebbero i contrasti degli interessi e la lotta a cui accenna Hobbes. Ma questa è anche una costatazione che la vita sociale umana, pur riguardata per l'aspetto soltanto economico, non si riduce mai ad una mera convivenza: se, non ostante i contrasti, gli uomini vivono insieme, anzi dal loro vivere insieme ricavano motivo di vantaggio maggiore, è, questa, una dimostrazione sufficiente che l'idea della socialità è già presente pur in questa considerazione soltanto economica della convivenza. Non soltanto gli uomini non si scansano l'un l'altro per godersi tali beni materiali, né sono come le belve in continuo agguato l'uno contro l'altro, ma neppure vivono come le formiche o le api in un accordo naturalmente determinato. L'individuo umano porta anche nella ricerca dei beni economici una coscienza sociale in quanto non si preoccupa semplicemente di vivere, ma desidera di vivere in un certo modo, conforme a una certa idea del benessere a lui suggerita dalla comunità di vita di cui è entrato a far parte. Gli stessi beni materiali non si presentano nella società umana allo stato naturale (come Kant prospetta), ma in una trasformazione più o meno radicale che attesta il lavoro di generazioni e civiltà millenarie. L'esistenza dell'uomo allo stato di natura (e però di un «diritto naturale») è un'ipotesi arbitraria e falsa (contradittoria, in fine).

Pure, questa «naturalità» accenna a un lato di verità che bisogna mettere in rilievo. In quanto l'uomo nasce e vive su la terra e della terra, ch' è un bene naturalmente determinato, il cui uso è soltanto individuale, la scienza economica ha ragione di considerare la vita sociale anche soltanto per questo aspetto, e però come un sistema di rapporti inter-individuali che non superano il concetto di una mera convivenza. L'economia pura (quella dell' *homo oeconomicus*) segna il limite inevitabile in cui la socialità si attua nell'umana convivenza: come nella famiglia

l'individuo si fa persona, ma resta legato al presupposto della sua peculiare sensibilità naturalmente determinata; così nella società civile l'individuo fatto persona, pur superando in sé la tentazione di scendere al livello dell'individualità meramente animale, priva dell'idea di socialità, e però di trasformare questa idea in quella di una convivenza in cui anche il vantaggio comune è cercato soltanto per il vantaggio proprio, ciò nonostante egli non può rinunciare a cercare il vantaggio proprio in quello comune. Quando le forme di questo accordo raggiungono la stabilità e determinatezza della vita civile propriamente detta, ossia si traducono in precise forme del costume o istituzioni, si ha quella prima determinazione della idea di socialità, pur nell'economicità della vita umana, ch'è il diritto nel suo contenuto più positivo.

Si è, così, spiegato il principio etico-sociale del diritto, e insieme il fondamento economico che lo distingue dalla pura e semplice moralità.

Come, poi, il diritto, consolidando l'individualità dell'uomo nella vita sociale, favorisca lo svolgimento della sua personalità morale; e come con l'idea della giustizia tutta la vita sociale venga orientata in questo senso—non è necessario che ora ci fermiamo a dimostrare. E neppure c'indugiamo a dimostrare come la socialità propria della vita comune raggiunga la sua maggiore purezza in quella comunità puramente spirituale ch'è la Chiesa come comunità di credenti uniti dal solo vincolo dell'amore per la fede. Sì che il problema etico-sociale si prospetta come avente i suoi termini estremi nell'aspetto puramente economico, alla base, e in quello religioso nel suo punto più alto.

VI

Al lume di questi concetti non è difficile vedere quanto resta ancora di giusto nella *Metafisica dei Costumi* di Kant. In fine, dobbiamo ad essa l'idea, dianzi esposta, del passaggio dalla considerazione soggettiva a quella oggettiva etico-sociale del problema morale, e l'indicazione del carattere economico-giuridico in cui esso si presenta nella forma della convivenza propriamente umana. Ma soprattutto campeggia nell'opera kantiana, sia nella *Dottrina del diritto* e sia nella *Dottrina della*

virtù, l'idea della individualità e personalità come fondamento primo e fine supremo della vita dell'uomo in società. I particolari della dottrina vanno, poi, riveduti e trasformati al lume dei concetti su esposti, ispirati a una concezione più moderna del significato etico e religioso dell'esistenza. Chè, per accennare a qualche punto soltanto, la distinzione dell'esteriorità dall'interiorità non può essere mantenuta se non riconducendola ai due aspetti della considerazione dianzi accennata, etico-religiosa ed etico-sociale; e così il concetto di diritto come riguardante il rapporto meramente estrinseco delle azioni e degli arbitrî, e però tutto il sistema giuridico che ne consegue. Nella idea di un diritto naturale e di una società immaginata ancora allo stato di natura, e però distinta dalla società civile propriamente detta, si sente l'eco di dottrine che Kant riceveva dal pensiero precedente, ma che egli aveva virtualmente di gran lunga sorpassate. Si prenda, ad esempio, la dottrina dell'origine della proprietà dalla occupazione di una *res nullius*: questo è un fatto arbitrariamente snpposto, che presuppone già un ordinamento giuridico che conferisca tale qualifica alla *res;* d'altra parte, giustificare la giuridicità di tale occupazione con l'idea di un consenso comune, esplicito o sottinteso, è fondare il diritto su un elemento arbitrario e transitorio, e però privo di valore giuridico. In generale, poi, la distinzione tra diritto privato e diritto pubblico, ancor oggi corrente nelle trattazioni scolastiche, va ripensata in armonia alla concezione nuova dello Stato, che non è un istituto meramente giuridico (neanche se questo venga concepito, kantianamente, come ordinamento ideale da fondare su principi puri), ma è la forma suprema della vita sociale, avente il cómpito di portare nel mondo storico la potenza di un popolo e il valore della sua civiltà.

In corrispondenza alla tottrina del diritto, riguardante l'azione e il costume nella loro esteriorità, Kant svolge la sua dottrina della virtù come un'etica dell'interiorità: non di una interiorità come noumeno, ma come disposizione psicologica ispirata ad essa.

Essa conclude ad una pedagogia morale, mirante al perfezionamento ed all'elevazione maggiore, per quanto all'uomo è consentito, della dignità personale nel rapporto con se stessi e con gli altri. La conclusione è in quell'ideale dell'*amicizia* che tiene il posto, nella morale kantiana, di quell'amore, religio-

samente inteso, in grazia del quale, come s'è spiegato dianzi, nel fondo della società umana traluce l'idea di una socialità puramente spirituale. Kant, invece, al quale è ignoto questo concetto, mantiene anche qui il valore della vita religiosa al livello del puro elemento formale della moralità. Si noti, infatti, la sua preferenza, in fine della trattazione, per il concetto, di carattere etico-giuridico, di Dio come «giustizia assoluta», piuttosto che di Dio come amore: poichè egli intende l'amore in Dio come motivo determinante dell'atto creatore soltanto, non come principio di redenzione per l'uomo preso nel contrasto fra l'interiorità puramente spirituale e l'esteriorità naturale in cui quella è condizionata nell'esistenza mondana. Soltanto in questo secondo significato, infatti, come si è detto a suo luogo, Dio può essere presente alla nostra coscienza come creatore, non solo dell'esistenza, ma anche del valore della nostra esistenza ch'è nella pura spiritualità.

ΝΕΩΤΕΡΑ ΦΥΣΙΚΗ ΑΙΤΙΟΚΡΑΤΙΑ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΑ ΒΟΥΛΗΣΙΣ

ὑπὸ

Κ. ΖΕΓΓΕΛΗ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Μέχρι τοῦ τέλους τοῦ παρελθόντος αἰῶνος οὐδεὶς ἀμφέβαλλε διὰ τὸ ἀδιάσειστον τῶν βάσεων, ἐφ' ὧν ἐρείδεται ἡ Φυσική.

Οὐδεὶς ἐσκέπτετο ὅτι θὰ ὑπῆρχεν ἀνάγκη ἀναθεωρήσεως τῶν θεμελιωδῶν αὐτῆς ἀρχῶν, ὀλιγώτερον δὲ πάντων τῆς γενικωτέρας ἀρχῆς τοῦ αἰτιατοῦ, ἀφ' ἧς ἡ ἐπιστήμη τῆς φύσεως ὁρμωμένη, κατώρθωνε διὰ τῆς μαθηματικῆς διατυπώσεως τῆς καταστάσεως ἑνὸς φυσικοῦ συστήματος εἰς ὡρισμένην στιγμὴν νὰ προβλέπῃ τὴν κατάστασιν αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν ἑπομένην στιγμήν.

Ἡ πεποίθησίς μας αὕτη ἑδραιοῦτο δικαίως ἐπὶ τῶν μεγάλων ἐπιτυχιῶν, τὰς ὁποίας ἡ Ἐπιστήμη τῆς Φύσεως ἔσχε πάντοτε, στηριχθεῖσα ἐπὶ τῶν θεμελιωδῶν αὐτῆς ἀρχῶν καὶ τῶν πειραματικῶν ἀποδείξεων τῶν νόμων της.

Στηριζόμενοι εἰς τοὺς νόμους τῆς παγκοσμίου ἕλξεως, δυνάμεθα μετ' ἀκριβείας νὰ προλέγωμεν τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλείψεων τοῦ ἡλίου ἐπὶ ἑκατοντάδας ἐτῶν καὶ τὸν χρόνον καὶ τὴν διάρκειαν ἑκάστης. Δυνάμεθα νὰ προείπωμεν τὴν ὕπαρξιν, τὴν θέσιν καὶ τὴν τροχιὰν ἀοράτου πλανήτου, τὸν ὁποῖον ἔπειτα ἀνακαλύπτομεν μὲ τὸ τηλεσκόπιον, τὴν ὕπαρξιν νέου ἀγνώστου στοιχείου, τοῦ ἡλίου, τὴν ὁποίαν προδίδει ἡ ἀνάλυσις τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων διὰ τοῦ φασματοσκοπίου καὶ τὸ ὁποῖον ἀνευρίσκομεν βραδύτερον καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

Αἱ ραγδαῖαι κατακτήσεις καὶ μεγάλαι ἐπιτυχίαι τῆς κλασσικῆς Φυσικῆς καὶ Ἠλεκτροδυναμικῆς μᾶς παρεῖχον τὴν εὔλογον ἐλπίδα, ὅτι μὲ τὴν πάροδον τῶν ἐτῶν διὰ τῆς τελειοποιήσεως τῶν ἐπιστημονικῶν ἡμῶν μεθόδων καὶ ὀργάνων παρατηρήσεως ἤθελον ἐκλείψει λεπτομερειακαί τινες ἀβεβαιότητες καὶ ἀμφιβολίαι, ὅτι θὰ ἐβαίνομεν κατ' αὐτὸν τὸν τρόπον βαθμηδόν, μὲ σταθερὸν πάντοτε βῆμα ἀπὸ τοῦ κόσμου τῶν αἰσθήσεων εἰς τὸν φυσικόν, τὸν πραγματικὸν κόσμον.

Αἱ πρῶται ἀκτῖνες τῆς ἀνατολῆς τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοῦ φυσικοῦ ἡμῶν οἰκοδομήματος, ἔρριψαν τὴν πρώτην σκιὰν ἐπὶ τῶν εὐλόγων αὐτῶν ἐλπίδων μας.

Νέα φαινόμενα ἀνακαλυπτόμενα δὲν ἠδύναντο νὰ λάβουν ἱκανοποιητικὴν ἐξήγησιν διὰ τῆς κλασσικῆς Φυσικῆς. Προέκυψεν ἀνάγκη ἀναπροσαρμογῆς τῆς Φυσικῆς ἐντὸς νέου εὐρυτέρου ἐπιστημονικοῦ πλαισίου, δυναμένου νὰ περιλάβῃ καὶ αὐτά.

Τὸ πρῶτον πλῆγμα ἐδόθη ὑπὸ τοῦ Einstein (1905), ἀποδείξαντος ὅτι ὁ χρόνος καθ' ἑαυτὸν καὶ ὁ χῶρος καθ' ἑαυτὸν οὐδεμίαν ἔχουν ἀντιληπτὴν ὑπόστασιν καὶ μόνη ἡ συνδυασμένη ἔννοια χῶρος—χρόνος, (κόσμος) ἀποτελοῦν ἐνιαίαν ἀπόλυτον ἔννοιαν.

Τὸ δεύτερον ἐδόθη πρὸ δωδεκαετίας περίπου (1927), κατὰ τὴν ἐφαρμογὴν εἰς τὴν μελέτην τοῦ μικροκόσμου ὑπὸ τοῦ Planck τῆς νέας θεωρίας τῶν κβάντων.

Ὁ μεγάλος αὐτὸς Φυσικὸς εἶχε καταδείξει ἀπὸ τοῦ 1900 ὅτι ἡ ἀκτινοβόλος ἐνέργεια, τὸ φῶς καὶ ἡ θερμότης, διαδίδεται κατὰ τρόπον ἀσυνεχῆ, κατὰ χωρισμένα ποσὰ ἐνεργείας τὰ κληθέντα *κβάντα*, πολλαπλάσια ἑνὸς θεμελιώδους ποσοῦ h, κληθέντος παγκοσμίου σταθερᾶς (1)

Ἡ διαφορὰ ὅμως τῶν δύο αὐτῶν πλημμάτων ὑπῆρξε διὰ τὴν ἐπιστήμην οὐσιωδεστάτη.

Ἡ θεωρία τοῦ χώρου—χρόνου διὰ τοὺς ἀμυήτους εἰς τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην ἀποβαίνει ἀκατανόητος. Οὐχὶ ὅμως καὶ διὰ τοὺς μυημένους. Ὁ Minkowski χρησιμοποιεῖ εἰς σχετικὰς ἐξισώσεις τὸν χρόνον, ὡς οἱονεὶ τετάρτην κοσμικὴν διάστασιν καὶ εὑρύνας οὕτω τὸ πεδίον τῆς κλασσικῆς Φυσικῆς κατώρθωσε νὰ περιλάβῃ εἰς τὰς ἐξισώσεις αὐτῆς καὶ τὴν θεωρίαν τῆς σχετικότητος. Ἡ ἐπιστήμη ἔμεινε πλήρως ἱκανοποιημένη.

Δὲν συμβαίνει ὅμως τὸ αὐτὸ μὲ τὴν θεωρίαν τῶν κβάντων, ἡ ὁποία ἀπετέλεσε τὸ βάθρον νέων μηχανικῶν, τῆς κβαντομηχανικῆς καὶ κυματομηχανικῆς, δι' ὧν ἠδυνήθη ἡ Φυσικὴ νὰ εἰσδύσῃ εἰς τὰ μυστήρια τοῦ ἀτομικοῦ μικροκόσμου λίαν ἱκανοποιητικῶς.

Εἰς τὴν μελέτην αὐτὴν εὑρέθη ἡ Φυσικὴ πρὸ γρίφου ἐπιστημονικοῦ οὐχὶ ἁλύτου ὑπὸ τῶν ἀμυήτων μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν μεμυημένων αὐτὴν τὴν φοράν, θέτοντος φραγμοὺς εἰς τὸν φυσικὸν διὰ τὴν

---

(1) Ἡ σταθερὰ αὕτη προσδιορισθεῖσα κατὰ διαφόρους μεθόδους εὑρέθη ἴση πρὸς $6{,}548.10^{-27}$ ἐργ. δεύτερα λεπτά. Διατηρεῖ πάντοτε τὴν αὐτὴν τιμὴν εἰς πᾶσαν θερμοκρασίαν καὶ συχνότητα κυμάτων, ἐκ τούτου δὲ ἐκλήθη παγκόσμιος σταθερά.

πλήρη κατανόησιν, ὅσον ἀφορᾷ τὸν μηχανισμὸν ὡρισμένων φαινομένων τοῦ μικροκόσμου, σπείροντος ἀμφιβολίας ἀκόμη περὶ τῆς ἰσχύος τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος ἐν αὐτῇ.

Τούτου τοῦ ζητήματος ἀκριβῶς ἡ ἔρευνα θέλει ἀποτελέσει τὸ θέμα τῆς παρούσης μελέτης.

***

Ἡ μηχανικὴ ἀντίληψις τοῦ ὑλικοῦ ὁσμου καὶ ἡ ὑπόθεσις τῆς συνεχείας εἰς τὴν ἐκδήλωσιν τῶν φυσικῶν φαινομένων ἐπέτρεψεν εἰς τὴν κλασσικὴν φυσικὴν νὰ προβλέπῃ ἐξ ἀρχικῆς καταστάσεως φυσικοῦ τινος συστήματος τὴν κατάστασιν αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑπομένην στιγμήν, διὰ τῆς χρησιμοποιήσεως τοῦ λογισμοῦ καὶ δὴ τοῦ διαφορικοῦ.

Μετὰ τὴν ἀπόδειξιν ὑπὸ τοῦ Planck, ὡς εἴδομεν, ὅτι ἡ ἀκτινοβόλος ἐνέργεια εἶναι φύσεως ἀσυνεχοῦς, δὲν ἦτο πλέον δυνατὴ εἰς τὰ φαινόμενα τοῦ μικροκόσμου, εἰς τὰ ὁποῖα τὰ ὑπομικροσκοπικὰ αὐτοῦ συστατικά, τὰ ἠλεκτρόνια, ἀκτινοβολοῦν ἐνέργειαν, ἡ χρῆσις τῆς αὐτῆς μεθόδου, τῆς αὐτῆς μηχανικῆς.

Εἰς τὸ διάστημα τῆς παρατηρήσεως διὰ τῶν ἐπιστημονικῶν ὀργάνων φαινομένου τινὸς ἀκτινοβολίας μεσολαβεῖ κάποια μεταβολὴ ἐνεργείας· αὕτη ἀσήμαντος ὅλως εἰς τὰς συνήθεις παρατηρήσεις, λαμβάνει σημαντικὴν τιμὴν εἰς τὰ ἀπείρως μικρὰ συστατικὰ τοῦ ἀτόμου, εἰς τὸν ἀτομικὸν μικρόκοσμον.

Δὲν εἶναι πλέον δυνατὸν εἰς αὐτὸν νὰ παρακολουθήσωμεν αἴτιον καὶ ἀποτέλεσμα, δὲν εἶναι δυνατὸς δι' ὑπολογισμοῦ ὁ προσδιορισμὸς τῆς ἀμέσως ἑπομένης καταστάσεως διὰ τοῦ διαφορικοῦ λογισμοῦ.

Εἰς τὸν μακρόκοσμον ἔχουν καθωρισμένην ἔννοιαν ἡ θέσις καὶ ἡ ταχύτης *ὑλικοῦ σημείου* καὶ δύνανται νὰ καθορισθῶσι ταῦτα κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον ἀκριβῶς διὰ τῶν καταλλήλων ὀργάνων μετρήσεως, τὰ ὁποῖα διαθέτομεν.

Δὲν συμβαίνει τὸ αὐτὸ καὶ εἰς τὸν μικρόκοσμον. Τὰ ἄτομα ἑκάστου στοιχείου, ὡς γνωστόν, ἀποτελοῦν οἱονεὶ ὑπομικροσκοπικὸν πλανητικὸν σύστημα, εἰς τὸν πυρῆνα τοῦ ὁποίου εἶναι συσσωρευμένον τὸ θετικὸν ἠλεκτρικὸν φορτίον ἀποτελούμενον ἐκ τῶν μονάδων τοῦ θετικοῦ ἠλεκτρισμοῦ, ἤτοι τῶν θετικῶν ἠλεκτρονίων ἢ ποσιτονίων. Περὶ τὸν πυρῆνα τοῦτον δονούμεναι διαγράφουν τροχιὰς αἱ μονάδες τοῦ ἀρνητικοῦ ἠλεκτρισμοῦ, τὰ ἀρνητικὰ ἠλεκτρόνια ἢ νεγατόνια.

Ἀλλὰ τὸ ἠλεκτρόνιον *δὲν εἶναι ὑλικὸν σημεῖον* ὑπὸ τὴν εἰθισμένην ἔννοιαν. Δηλαδὴ κάτι τὸ ὁποῖον κατέχει ὡρισμένον χῶρον καὶ ὡρισμένην ταχύτητα. Ἡ ἔννοια τοῦ ὑλικοῦ σημείου εἰς τὸ ἠλεκτρόνιον ὑφίσταται θεμελιώδη μεταβολήν, λαμβάνει μορφὴν μὴ δυναμέ-

νην ν' ἀπεικονισθῇ. Ἡ ἐνέργεια αὐτῶν μεταδίδεται κυματοειδῶς καὶ τὸ ὑλικὸν σημεῖον εἰς τοὺς ὑπολογισμοὺς διὰ τῆς κβαντομηχανικῆς ἀντικαθίσταται διὰ συρμοῦ κυμάτων.

Ἡ θέσις τὴν ὁποίαν κατέχει εἶναι φαινομενικὴ καὶ ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὸν τρόπον καὶ τὰ μέσα τῆς παρατηρήσεως.

Ἐντεῦθεν προέκυψεν ἀκαθοριστία κατὰ τὸν προσδιορισμὸν τῆς θέσεως καὶ ταχύτητος τοῦ ἠλεκτρονίου, τῆς ὁποίας δὲν εἶναι δυνατὸν ν' ἀπαλλαγῶμεν, οἱασδήποτε τελειότητος ὄργανα καὶ ἐὰν ἐπινοήσωμεν καθ' ὅσον, ὡς εἴπομεν, οἱονδήποτε ὄργανον μετρήσεως ἤθελεν ἐπιδρᾶ ἐπὶ τοῦ φαινομένου. Ἐὰν λ. χ. εὕρωμεν ὄργανον τὸ ὁποῖον φωτίζον ἰσχυρῶς τὸ φαινόμενον θὰ ἠδύνατο νὰ μᾶς δώσῃ ἀκριβῶς τὴν θέσιν τοῦ ἠλεκτρονίου, τὸ φῶς τὸ ἀπὸ τοῦ ὀργάνου ἤθελεν αὐξήσει τὴν ταχύτητα τοῦ ἠλεκτρονίου· κ. ἑξ.

Εἶναι λοιπὸν ἀδύνατον νὰ παρακολουθήσωμεν τὴν ἐντὸς τοῦ ἀτόμου κίνησιν τῶν ἠλεκτρονίων καὶ τοῦτο ὄχι μόνον πειραματικῶς ἀλλὰ καὶ θεωρητικῶς.

Τοῦτο ἀπέδειξε τῷ 1927 ὁ Heisenberg, θέσας τὴν περίφημον ἔκτοτε καταστᾶσαν ἀρχὴν τῆς ἀβεβαιότητος ἢ τοῦ ἀκαθορίστου (Unsicherheitsrelation).

Κατ' αὐτήν, κατὰ τὸν προσδιορισμὸν δύο μεγεθῶν συζυγῶν, ἤτοι ἀλληλοεξαρτωμένων, ὅπως εἶναι ἡ θέσις καὶ ἡ ὥσις ἠλεκτρονίου ἐντὸς τοῦ ἀτόμου, τὸ ἕτερον μόνον ἐξ αὐτῶν δύναται εἰς ὡρισμένην χρονικὴν στιγμὴν νὰ καθορισθῇ ἀκριβῶς. Καὶ ὅσον ἀκριβέστερον ὁρίσωμεν τὸν ἕνα παράγοντα, τόσον μακρότερον τῆς ἀκριβείας θὰ εὑρισκώμεθα ὡς πρὸς τὸν προσδιορισμὸν τοῦ ἑτέρου, συμφώνως πρὸς τὸν νόμον καθ' ὃν τὸ γινόμενον τῶν δύο αὐτῶν ἀνακριβειῶν ἢ ἀβεβαιοτήτων εἶναι σταθερὸν καὶ ἴσον μὲ τὴν παγκόσμιον σταθερὰν h, ἤτοι μὲ καθωρισμένον, ὡς εἴδομεν, ἐντελῶς ποσόν. Ὁ νόμος οὗτος ἐκφράζεται διὰ τῆς ἐξισώσεως

$$Dp.\ Dq = h.$$

Εἶναι ἀληθὲς ὅτι οὕτως ἡ ἀβεβαιότης κυμαίνεται περί τι ἀπολύτως ἐλάχιστον ποσόν. Τὸ σφάλμα ἐκ τῆς ἀβεβαιότητος καταντᾷ φαντασικῶς μικρόν, ὅταν λάβωμεν ὑπ' ὄψει τὰς ἐξόχως ἐλαχίστας διαστάσεις τοῦ ἠλεκτρονίου καὶ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ ταχύτητα ὑπολογιζομένην εἰς δεκάδας χιλιομέτρων κατὰ δευτερόλεπτον. Καταντᾷ οὕτως οὐτοπία νὰ ζητήσωμεν ἀκριβῶς νὰ ὁρίσωμεν τόπον καὶ χρόνον εἰς τὸ φανταστικῶς μικρὸν πλανητικὸν σύστημα τοῦ ἀτόμου. Παρὰ ταῦτα ὅριον ἀβεβαιότητος ὑπάρχει καὶ δὲν δυνάμεθα ν' ἀπαλλαγῶμεν αὐτοῦ.

Ὁπωσδήποτε ἡ ἀρχὴ αὕτη τοῦ ἀκαθορίστου κατέδειξε τὴν ἀδυναμίαν τῆς Φυσικῆς ἐπὶ ὡρισμένων περιπτώσεων, ἂν εἰς τὸν μηχανισμὸν τοῦ μικροκόσμου ἰσχύῃ ἢ μὴ ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος.

Τῆς ἀδυναμίας αὐτῆς ἐπωφελήθησαν πολλοὶ μεταφυσικοὶ διὰ ν' ἀναπετάσουν τὴν σημαίαν τῆς αὐταρχίας πανταχοῦ, τόσον εἰς τὸν πνευματικὸν ὅσον καὶ τὸν φυσικὸν κόσμον διατεινόμενοι ὅτι ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος ἀστοχεῖ κατὰ τὴν ἐφαρμογὴν ὅλων τῶν φυσικῶν νόμων.

Αἱ συζητήσεις ἐπ' αὐτοῦ ἐπληθύνθησαν εἰς τὰ ἐπιστημονικὰ περιοδικὰ καὶ εἰς τὸν ἡμερήσιον ἀκόμη Τύπον.

Οἱ κορυφαῖοι τῶν φυσικῶν κατῆλθον εἰς τὸν ἀγῶνα διαιρεθέντες εἰς δύο ἀντίθετα στρατόπεδα, εἰς τοὺς ἑτεραρχικούς, εἰς τοὺς ὁποίους συναντῶμεν τὸν Planck, τοῦ ὁποίου ἡ θεωρία ἔφερε τὴν ὑπὸ τοῦ Heisenberg ἀποκαλυφθεῖσαν ἀβεβαιότητα, τὸν Einstein, τὸν Langevin, καὶ εἰς τοὺς αὐταρχικούς, τὸν Heisenberg, τὸν Schröndiger, τὸν Bohr, τὸν Eddington. Δηλαδὴ τοὺς πρωτοπόρους τῆς σημερινῆς θεωρητικῆς Φυσικῆς, ὅλους σχεδὸν τιμηθέντας διὰ τοῦ βραβείου Nobel.

Ὁ θόρυβος βεβαίως δὲν ὑπῆρξεν ἀδικαιολόγητος, τοσούτῳ μᾶλλον, καθ' ὅσον εἰς τὴν κατηγορίαν τῶν μὴ εἰς τὴν αἰτιοκρατίαν δουλευόντων νόμων θέλουν νὰ κατατάξουν καὶ τοὺς στατιστικοὺς νόμους τῆς Φυσικῆς. Εἶναι δὲ πλεῖστοι τῶν νόμων τῆς Φυσικῆς, φύσεως στατιστικῆς, καὶ δὴ ἐκείνων, οἵτινες ἐφαρμόζονται ἐπὶ ἀπειρίας κινουμένων μονάδων.

***

Πρὸ παντὸς ἂς καθορίσωμεν τὴν ἔννοιαν τῆς αἰτιοκρατίας εἰς τὰς ἐπιστήμας τῆς Φύσεως.

Κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιοκρατίας ὑπάρχει σχέσις μεταξὺ αἰτίου καὶ ἀποτελέσματος τοιαύτη, ὥστε τὸ προηγούμενον γεγονὸς θεωρεῖται ὡς αἴτιον καὶ προβλέπει ἀκριβῶς τὸ ἑπόμενον, ὡς ἀποτέλεσμα. Ἤ, διὰ νὰ ὁμιλήσωμεν μαθηματικώτερα, τὸ πρόβλημα τῆς ἰσχύος τῆς αἰτιοκρατίας εἰς τὴν Φυσικὴν δύναται νὰ τεθῇ οὕτω. Δυνάμεθα εἰς ἓν σύστημα Φυσικὸν — τοὐλάχιστον θεωρητικῶς — νὰ προείπωμεν τὴν μέλλουσαν πορείαν, ἐὰν γνωρίζωμεν ἀκριβῶς τὴν κατάστασίν του εἰς ὡρισμένην στιγμήν; Ἐὰν λόγου χάριν γνωρίζωμεν εἰς δεδομένην στιγμὴν τὴν μᾶζαν, τὴν θέσιν καὶ τὴν ταχύτητα ὑλικοῦ σημείου καὶ τοὺς νόμους τῶν δυνάμεων, οἱ ὁποῖοι ἐπιδροῦν ἐπ' αὐτοῦ, δύναται ἡ κίνησις καὶ θέσις αὐτοῦ νὰ καθορισθῇ διὰ τὴν ἀμέσως καὶ πᾶσαν ἄλλην ἑπομένην στιγμήν;

Καὶ ἑπομένως δυνάμεθα τὴν κατάστασιν αὐτοῦ εἰς πᾶσαν στιγμὴν νὰ καθορίζωμεν διὰ μιᾶς διαφορικῆς ἐξισώσεως; Ἡ κλασσικὴ Φυσικὴ

λέγει ναὶ καὶ μᾶς φέρει μεταξὺ ἄλλων πλείστων παραδειγμάτων τὴν περιφανῆ αὐτοῦ βεβαίωσιν ἐπὶ τῆς κινήσεως τῶν οὐρανίων σωμάτων.

Ὁ Schrödinger καὶ οἱ πρὸς αὐτὸν σύμφωνοι ἐκ τῶν Φυσικῶν μᾶς λέγουν: ὄχι πάντοτε.

Εἰς τὸν ἀτομικὸν λ. χ. μικρόκοσμον δὲν δυνάμεθα, *διότι δὲν δυνάμεθα καὶ νὰ προσδιορίζωμεν ἐν δεδομένῃ στιγμῇ συγχρόνως τὴν θέσιν καὶ ταχύτητα ἠλεκτρονίου τινὸς ἐκ τῶν ἀποτελούντων τὸ ἄτομον.*

Διὰ ν' ἀποφανθῶμεν οὕτωσεὶ κατηγορηματικῶς περὶ τῆς ἀδυναμίας ταύτης, εἰς ὡρισμένας περιπτώσεις πρέπει νὰ ἐξετάσωμεν ἂν μὴ εἰς τὰς περιπτώσεις ταύτας ἡ ἀδυναμία αὕτη προέρχεται: εἴτε 1ον, ἐκ τοῦ ὅτι στερούμεθα ἀσφαλῶν κριτηρίων διὰ τὴν ἀπολύτως ἀσφαλῆ πρόβλεψιν, εἴτε 2ον, ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ἀδυναμία αὕτη, προσωρινὴ ἢ ἔστω καὶ παντοτεινή, προέρχεται ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως ἀδυνατούσης νὰ λάβῃ ἀντίληψιν ἀκριβῆ τοῦ μηχανισμοῦ τοῦ φαινομένου καὶ ὄχι διότι εἰς ταῦτα ἀστοχεῖ ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος.

Ὡς πρὸς τὸ πρῶτον ἐρώτημα εἶναι προφανὲς ὅτι πολλὰ φυσικὰ φαινόμενα εἶναι τοσοῦτον πολυσύνθετα καὶ τόσοι παράγοντες ἀσταθεῖς καὶ εὐμετάβλητοι τὰ ἐπηρεάζουν, ὥστε ἡ αὐστηρὰ πρόβλεψις *πρακτικῶς* εἶναι ἀδύνατος. Οὐχ ἧττον ἐρευνῶντες ἕνα ἕκαστον τῶν ἐπιδρώντων παραγόντων, δυνάμεθα νὰ βεβαιωθῶμεν ὅτι ἕκαστος ἐξ αὐτῶν ὑπακούει εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος.

Ἀναφέρομεν ἐπὶ τούτου ὡς παράδειγμα τὴν πρόγνωσιν τοῦ καιροῦ· Εἶναι τόσοι οἱ παράγοντες, οἱ ὁποῖοι προδικάζουν τὸν καιρὸν τῆς ἑπομένης, ὥστε ἡ ἀσφαλὴς πρόγνωσις καθίσταται ἀνέφικτος. Καὶ ὅμως δὲν παύομεν νὰ εἴμεθα βέβαιοι ὅτι τὸν καιρὸν τῆς ἑπομένης ὥρας προδικάζει ἡ ἀτμοσφαιρικὴ κατάστασις τῆς προηγουμένης ὥρας. Τὸ πιστεύομεν διότι ὅσον περισσότερον πλουτίζονται αἱ γνώσεις μας περὶ τῆς ἐπιδράσεως ἑκάστου παράγοντος αὐτῆς καὶ ὅσον περισσότερα στοιχεῖα αὐτῆς κατορθώνομεν ἐν δεδομένῃ στιγμῇ νὰ συλλέγωμεν, βλέπομεν ὅτι τόσον πλησιάζομεν ἐγγύτερον εἰς τὴν ὀρθὴν πρόγνωσιν τοῦ καιροῦ.

Ἐκ τῆς ἀδυναμίας αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης, οὐδόλως συνάγεται βεβαίως ὅτι ἀστοχεῖ ἡ αἰτιοκρατία εἰς τὴν περίπτωσιν ταύτην.

Ἂν οὕτως εἰπεῖν σχολαστικῶς σκεπτόμενοι ζητοῦμεν εἰς ἕκαστον φαινόμενον τὴν ἀπολύτως θεωρητικὴν ἀκρίβειαν διὰ νὰ ἐπικυρώσωμεν τὴν αὐστηρὰν ἐφαρμογὴν φυσικοῦ τινος νόμου, ἴσως δὲν εὕρωμεν οὔτε μίαν περίπτωσιν κατὰ τὴν ὁποίαν τὰ πειραματικά μας μέσα νὰ μᾶς δίδουν τὴν ἐπιθυμητὴν ἰδεώδη ἢ μᾶλλον φανταστικὴν ἀκρίβειαν.

***

Ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀπάντησιν ἡμῶν εἰς τὸ δεύτερον ἐρώτημα, ἂς ἔλθωμεν ἀμέσως εἰς αὐτὴν τὴν πέτραν τοῦ σκανδάλου, ἡ ὁποία ἐκύλισεν ἀπὸ δωδεκαετίας καὶ ἀπειλεῖ νὰ καταλύσῃ τοὺς θεοὺς τῆς ἐπιστημονικῆς μας θρησκείας, εἰς τὴν ὁποίαν πιστεύοντες μέχρι σήμερον οἱ ἐρευνηταὶ τῆς Φύσεως ἀνήγειραν τὸ ὑψηλότερον οἰκοδόμημα τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως, τὰς σημερινὰς θαυμαστὰς κατακτήσεις της εἰς τὴν ἔρευναν τοῦ Φυσικοῦ κόσμου.

Πρὸ παντὸς ὀφείλομεν νὰ σημειώσωμεν ὅτι ἡ ἀποκαλυφθεῖσα ἀκαθοριστία τοῦ Heisenberg οὐδαμῶς ἀποδεικνύει ὅτι τὸ φαινόμενον καταρρίπτει τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος. Οὔτε καὶ ὅτι τὴν ἐπικυροῖ. Γεγονὸς μόνον ἀπομένει ὅτι αἱ νέαι μηχανικαὶ μὲ τὰς ὁποίας μελετῶμεν τὸν μικρόκοσμον δὲν χρησιμοποιοῦν τὴν ἀρχὴν αὐτὴν ἀλλ' ἀρκοῦνται εἰς τὴν πιθανότητα. Ταῦτα διότι εὑρισκόμεθα εἰς ἀδυναμίαν νὰ καθορίσωμεν τὴν ἐν δεδομένῃ στιγμῇ θέσιν τοῦ ἠλεκτρονίου, διὰ νὰ ὑπολογίσωμεν, ὡς εἴπομεν, τὴν θέσιν αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑπομένην στιγμὴν διὰ τῶν μεθόδων τῆς κλασσικῆς μηχανικῆς.

Ἀλλὰ τὸ νὰ ζητῶμεν νὰ καθορίσωμεν τὴν θέσιν τοῦ ἠλεκτρονίου ὡσὰν νὰ ἦτο ὑλικόν τι σημεῖον ἀποτελεῖ πρόβλημα παράλογον, κακῶς τεθέν. Τὸ ὑλικὸν σημεῖον λαμβάνει ἐνταῦθα τὴν μορφὴν ἀπείρως στενῆς δέσμης κυμάτων κινουμένης μετὰ φανταστικῆς ταχύτητος ἐντὸς χώρου ὑπομικροσκοπικοῦ πλειόνων τῶν τριῶν διαστάσεων!

Καὶ ἐν τούτοις ζητοῦμεν εἰς τὴν ἀντίληψίν μας νὰ τὸ θεωρήσωμεν, ὅπως ἡ κλασσικὴ μηχανική, ὡς σημεῖον κατέχον ὡρισμένην θέσιν καὶ διαδρομήν.

«Εἶναι ὑπερφυές, λέγει αὐτὸς ὁ Schrödinger, νὰ ζητῶμεν νὰ καθορίσωμεν θέσιν καὶ ταχύτητα εἰς τοιαύτας διαστάσεις, χώρου καὶ χρόνου».

Ἡ νοητική μας μηχανὴ ἀδυνατεῖ νὰ σχηματίσῃ εἰκόνα, τῆς ὁποίας τὰ στοιχεῖα εὑρίσκονται ἔξω τοῦ γνωστοῦ μας κόσμου τῶν φαινομένων, καὶ οὐδεὶς γεωμέτρης εἶναι δυνατὸν νὰ σχεδιάσῃ ἐπὶ τοῦ χάρτου τὸν μηχανισμὸν τοιούτου μικροκόσμου, καὶ ἐπὶ τῇ ὑποθέσει ἀκόμη ὅτι εἰς τὸ πνεῦμα του τὴν ἔχει κατανοήσει τελείως.

Δὲν εἶναι ποσῶς δικαιολογημένον νὰ ἐπιρρίπτωμεν τὴν ἀδυναμίαν μας ν' ἀπαντήσωμεν εἰς μίαν ἀπορίαν στερουμένην πραγματικῆς ἐννοίας εἰς βάρος τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος, ἀντὶ νὰ τὴν ἐπιρρίπτωμεν εἰς τὴν μορφὴν τὴν ὁποίαν ἀπεδώσαμεν εἰς τὸ ἀτομικὸν πλανητικὸν σύστημα, μεταφέροντες αὐτὴν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἐκ τοῦ μακροκόσμου τῶν ὑλικῶν σωμάτων, τὸν ὁποῖον περιγράφει ἡ κλασσικὴ Φυσική.

Διὰ τοῦτο ὁ Langevin ὀρθῶς ἰσχυρίζεται ὅτι μὲ τὴν νέαν μηχανικὴν δὲν θίγεται ἡ αἰτιοκρατία ἀλλὰ ἡ μηχανικὴ εἰκὼν τὴν ὁποίαν δίδομεν εἰς τὴν κίνησιν τῶν ἠλεκτρονίων, τὴν ὁποίαν δανειζόμεθα ἀπὸ τὴν κλασσικὴν Φυσικήν.

Δικαίως ὁ Einstein περαιτέρω τονίζει ὅτι τὸ ἀκαθόριστον τοῦ Heisenberg μᾶς φέρει εἰς ἀβεβαιότητα ὡς πρὸς τὴν ἰσχὺν τῆς αἰτιότητος μόνον καθ' ὅσον ἀφορᾷ τὸ ἐμπειρικὸν μέρος ἀλλ' οὐχὶ ποτὲ καὶ τὸ θεωρητικόν. Εἶναι δὲ γνωστόν, καὶ τὸ ἐτονίσαμεν ἀνωτέρω, ὅτι καὶ εἰς τὴν κλασσικὴν φυσικὴν στηριζόμεθα εἰς τὸ θεωρητικὸν μέρος τῶν νόμων διὰ τὴν ἀπόδειξιν τῆς αἰτιότητος. Πειραματικῶς εἰς ὅλας σχεδὸν τὰς περιπτώσεις ἀδυνατοῦμεν ν' ἀποδείξωμεν τὴν αὐστηροτάτην καὶ ἀπόλυτον ἰσχὺν τῶν νόμων.

Ὁ προσδιορισμὸς θέσεως καὶ ὥσεως, λέγει ὁ Planck, τῶν ἠλεκτρονίων εἰς τὸν μικρόκοσμον τῶν ἀτόμων *στερεῖται πάσης ἐννοίας* καὶ ἡ ἀδυναμία τῆς Φυσικῆς ν' ἀπαντήσῃ ἐπὶ τῶν ἐρωτημάτων αὐτῶν οὐδαμῶς θίγει τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιοκρατίας.

Ἀφ' οὗ λοιπὸν τὸ πείραμα ἐρωτώμενον ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τῆς αἰτιότητος δὲν ἀπαντᾷ οὔτε ναὶ οὔτε ὄχι, οὔτε ὅτι ἔστιν οὔτε ὅτι οὐκ ἔστιν, ἀφ' οὗ παρὰ τὴν ἀβεβαιότητα θέσεως καὶ ὥσεως τοῦ ἠλεκτρονίου γνωρίζομεν ἀκριβῶς τὸν νόμον τῆς ἀλληλοεξαρτήσεως αὐτῶν, ἀφ' οὗ ὅσον βαθμηδὸν εἰς τὸ αὐτὸ ζήτημα βαίνομεν ἀπὸ τοῦ μικροκόσμου πρὸς τὸν μακρόκοσμον ἀφανίζεται ἡ ἀβεβαιότης καὶ εἰσερχόμεθα εἰς τὴν αἰτιοκρατίαν, σπεύδουν τοὐλάχιστον οἱ κορυφαῖοι ἐκεῖνοι τῆς Φυσικῆς, οἱ ὁποῖοι ἀρνοῦνται εἰς τὸν μικρόκοσμον τὴν ἰσχὺν τῆς αἰτιότητος, διότι δὲν δύνανται ἐμπειρικῶς νὰ τὴν καταδείξουν καὶ εἰς αὐτὸν ἰσχύουσαν.

***

Τινὲς τῶν ἀνωτέρω Φυσικῶν εὑρύνοντες τὸν κύκλον ἀποφαίνονται ὅτι εἰς τοὺς πλείστους τῶν φυσικῶν νόμων δὲν ἐμφανίζεται ἡ ἰσχὺς τῆς αἰτιοκρατίας, διότι οἱ πλεῖστοι τούτων εἶναι χαρακτῆρος στατιστικοῦ, στηρίζονται ἑπομένως εἰς τὴν μεγάλην πιθανότητα καὶ οὐχὶ τὴν ἀπόλυτον βεβαιότητα. Τοῦτο παρέχει πολὺ ἰσχυρότερον ὅπλον εἰς τοὺς αὐταρχικούς.

Εἰς τὸ ἐρώτημα διατὶ ποτὲ πρὶν δὲν διημφισβητήθη εἰς τοὺς στατιστικοὺς νόμους ἡ ἰσχὺς τῆς αἰτιότητος ἀπαντᾷ ὁ Schrödinger: διότι τότε ἐπρέσβευον ὅτι τὸ ἐμπόδιον τῆς ἀποδείξεως ἐθεωρεῖτο ὅτι ἦτο πρακτικῆς φύσεως, ἤτοι ἐμπειρικῆς, ἐν ᾧ εἶναι θεωρητικῆς.

Ἂς ἔλθωμεν ἐπὶ παραδειγμάτων διὰ νὰ γίνωμεν καταληπτότεροι. Εἰς τοὺς κλασσικοὺς νόμους τῶν ἀερίων, οἵτινες ἀποτελοῦν μίαν τῶν

σπουδαιοτέρων βάσεων τῆς κλασσικῆς Φυσικῆς. Αἱ φυσικαὶ ἰδιότητες τῶν ἀερίων πηγάζουν ἐκ τῆς μοριακῆς κινήσεως τῶν καθ' ἕκαστον ἀπειραρίθμων μορίων τῶν ἀποτελούντων ὄγκον τινὰ ἀερίου, δηλαδὴ τῆς κινητικῆς ἐνεργείας δι' ἧς ἐμφορεῖται ἕκαστον μόριον. Εἶναι οὕτως εἰπεῖν ἡ συνισταμένη αὐτῶν.

Ὁ Schrödinger παρατηρεῖ: 1ον) Ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ γνωρίζωμεν ποτὲ τὴν ἀρχικὴν δυναμικὴν κατάστασιν καὶ θέσιν ἑκάστου μορίου καὶ 2ον) Ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ παρακολουθήσωμεν ἑνὸς πρὸς ἓν τὴν τύχην, οὗ ἕνεκα ἀρκούμεθα εἰς μίαν μέσην τιμὴν τοῦ συνόλου, δι' ἧς καθορίζονται μέσοι νόμοι οἱ ὁποῖοι, παρατηρεῖ ὁ ἴδιος, εἶναι ἐπαρκοῦς ἀκριβείας, ἀλλ' ἐν τούτοις δὲν μᾶς ἀναγκάζουν νὰ δεχθῶμεν ὅτι διέπονται ἀπὸ αὐστηρὰν αἰτιοκρατίαν.

Οὐχ ἧττον εἶναι προφανὲς ὅτι καὶ ἐνταῦθα ἡ ἀδυναμία τῆς παρακολουθήσεως τοῦ τρόπου καὶ τῆς ὥσεως ἑκάστοτε ἑνὸς μορίου εἶναι ἀδυναμία ἐμπειρικὴ καὶ ὄχι θεωρητική.

Τὴν θεωρίαν τῆς μοριακῆς κινήσεως εἰς τὰ ἀέρια ἀνέπτυξε, πρὸ αἰῶνος σχεδόν, ἀριστοτεχνικῶς ὁ πολὺς Boltzmann, ἐπὶ τῆς αἰτιοκρατίας στηριζόμενος πάντοτε, καὶ κατώρθωσεν ἀπὸ τῆς *θεωρίας* αὐτῆς ὁρμώμενος νὰ προσδιορίσῃ μετὰ μεγίστης ἀκριβείας τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν μᾶζαν ἑκάστου μορίου καὶ ἄλλας φυσικὰς αὐτῶν σταθεράς. Καὶ τὴν ἀκρίβειαν τῶν ἐξαγομένων διὰ τῆς θεωρίας ἀριθμῶν ἐπεκύρωσαν κατόπιν πολλὰ ἐκ τούτων ἀπορρέοντα φυσικὰ γεγονότα καὶ πειράματα.

Τοῦτο δὲν θὰ ἠδύνατο νὰ συμβῇ ἂν ἡ ἀρχὴ τοῦ αἰτιατοῦ ἐφ' ἧς ἐστηρίζετο δὲν εἶχεν ἐφαρμογὴν ὄχι μόνον εἰς τὸ σύνολον ἀλλὰ καὶ εἰς τὰ καθ' ἕκαστον μόρια.

Καὶ πάντες οἱ ἄλλοι στατιστικοὶ νόμοι τῆς Φύσεως εἰς ἀνάλογον συμπέρασμα φέρουν.

Οἱ στατιστικοὶ νόμοι οὐδόλως καταλύουν τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος ἐκ τοῦ λόγου ὅτι διὰ τὴν μικρότητα καὶ ἀορατότητα ἑκάστου μορίου καὶ τὴν φανταστικὴν ταχύτητα τοῦ δρόμου αὐτῶν μᾶς εἶναι πρακτικῶς ἀδύνατον νὰ τὰ παρακολουθήσωμεν ἓν πρὸς ἓν εἰς τὸν δρόμον των. Ἡ ἀτέλεια τῶν ὀργάνων μας ἢ ἡ ἀδυναμία τῶν αἰσθήσεών μας δὲν μᾶς δικαιολογεῖ νὰ γίνωμεν ἐκ τούτου πυρρωνισταί.

Ἂν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἠρέμου ὕδατος ρίψωμεν ἐλαφρόν τι σῶμα, σύμφωνα πρὸς τοὺς νόμους τῆς μηχανικῆς σχηματίζονται ἀπολύτως κυκλικοὶ δακτύλιοι, σημειοῦντες τὴν μετακίνησιν τῶν μορίων. Νόμοι ἐμπειρικοὶ στατιστικοί.

Εἶναι λογικὸν νὰ δεχθῶμεν ὅτι ναὶ μὲν τὸ σύνολον τῶν μορίων ἀκολουθοῦν αὐστηρῶς τὸν νόμον, ἀλλ' ἴσως ὄχι καὶ ἕκαστον τῶν ἀπει-

ραρίθμων μορίων; Καὶ τοῦτο μόνον καὶ μόνον διότι εὑρισκόμεθα εἰς τὴν ἀδυναμίαν νὰ παρακολουθήσωμεν ἓν ἕκαστον τῶν ὑδατίνων μορίων εἰς τὴν πορείαν του, καὶ ὡς ἐκ τούτου νὰ δεχθῶμεν ὅτι εἰς τὰς καθ' ἕκαστον κινήσεις τῶν μορίων ἐμφανίζουν ταῦτα οἱονεὶ ἐλευθερίαν κινήσεως, κινούμενα ὑπὸ τυφλῆς τύχης;

Εἶναι δυνατὸν ὅταν εἰς στρατιωτικοὺς μετασχηματισμούς, οἵτινες καταλήγουν εἰς ἁρμονικὴν καὶ συμμετρικὴν παράταξιν τῶν στρατῶν νὰ δεχθῶμεν ὅτι τοῦτο ἐπιτυγχάνεται παρ' ὅλον ὅτι ἕκαστος ἐκ τούτων κινεῖται ἐλευθέρως καὶ οὐχὶ ὑπακούων εἰς ὡρισμένον πρόσταγμα τοῦ διοικητοῦ;

Ἡ μαθηματικὴ ἐπιστήμη δέχεται ὡς ἀπολύτως ἴσα δύο μεγέθη τῶν ὁποίων ἡ διαφορὰ δύναται νὰ γίνῃ κατωτέρα παντὸς δεδομένου ἐλαχίστου. Δηλαδὴ θεωρεῖ τὴν ἰσότητα ὡς *ὁριακήν*.

Καὶ τῶν στατιστικῶν νόμων ἡ πιθανότης τείνει πρὸς τὴν βεβαιότητα καὶ φθάνει αὐτὴν ὅσον διὰ τῶν ἐπιστημονικῶν μας μέσων προσεγγίζομεν περισσότερον πρὸς αὐτήν. Καὶ εἰς αὐτοὺς ἡ ἀπόλυτος βεβαιότης εἶναι χαρακτῆρος ὁριακοῦ.

Νομίζομεν ἐκ τούτων ὅτι ἐκ τῶν μᾶλλον παρακινδυνευμένων ἐπιστημονικῶν σκέψεων εἶναι ἡ ἀμφισβήτησις τῆς αὐστηρᾶς αἰτιότητος εἰς τοὺς στατιστικοὺς νόμους.

***

Μὲ τὴν ἰσχὺν ἢ μὴ τῆς αἰτιοκρατίας συνδέεται ἀμέσως καὶ τὸ ζήτημα τῆς ἐλευθερίας ἢ μὴ τῆς βουλήσεως, τόσον εἰς τὸν κόσμον τῆς ὕλης, ὅσον καὶ τοῦ πνεύματος.

Διὰ τὸ πρῶτον φρονοῦμεν ὅτι ἀρκετὰ ἐλέχθησαν διὰ νὰ καταδείξουν, ὅτι οὐδὲν ἀσφαλὲς γεγονὸς ὑπάρχει δυνάμενον εἴς τινα περίπτωσιν νὰ καταδείξῃ, ὅτι εἰς ταύτην τὸ αἴτημα ἢ ἡ ἀρχὴ τῆς αἰτιότητος ἀστοχεῖ.

Ὡς πρὸς τὸ δεύτερον δὲν προτιθέμεθα βεβαίως νὰ ἐμπλακῶμεν εἰς τὰ ἐπικίνδυνα ἀκροβατήματα τῆς μεταφυσικῆς διὰ νὰ ἐρευνήσωμεν κατὰ πόσον τὸ αἰτιατὸν καὶ ἡ ἐλευθέρα βούλησις διέπουν καὶ τὸν ψυχικὸν κόσμον. Καὶ τοῦτο διότι τὸ ζήτημα δὲν δύναται νὰ λυθῇ διὰ τῆς μεταφυσικῆς.

Ὁ μεταφυσικὸς δύναται νὰ στοχασθῇ ὅτι εὗρε τὴν λύσιν τοῦ προβλήματος προγραμματικῶς ἐκλέγων ἐξ ἀρχῆς μίαν ἢ τὴν ἀντίθετον λύσιν σύμφωνα μὲ τὴν ψυχικήν του σύνθεσιν, τὴν ἀτομικὴν νοοτροπίαν του.

Τὸ συμπέρασμά του μὴ καταλῆγον ποτέ, ὅσα ἐπιχειρήματα καὶ ἂν συσσωρεύσῃ, εἰς ἀπόδειξιν, θ' ἀφήνῃ πάντοτε τοὺς προκατειλημμένους ὑπὲρ τῆς ἀντιθέτου λύσεως εἰς τὴν προτέραν γνώμην αὐτῶν.

Ἀλλ᾽ ἡ ἔρευνα τοῦ ζητήματος δὲν αἰωρεῖται εἰς τὸν κόσμον τῆς μεταφυσικῆς. Εἶναι ζήτημα παρατηρήσεως καὶ ἐμπειρίας, ἀκριβῶς αὐτῶν τῶν βάσεων τῆς ἐρεύνης τῶν φυσικῶν φαινομένων.

Τὸ πρόβλημα τίθεται ὡς ἑξῆς: Δι᾽ ἐπαρκοῦς γνώσεως τῶν ψυχολογικῶν συνθηκῶν ὑφ᾽ ἃς τελεῖ καὶ δρᾷ ἄτομόν τι δυνάμεθα νὰ προγνωρίσωμεν τὴν τελικὴν ἀπόφασίν του ὡς ἀναγκαίαν αἰτιοκρατικὴν συνέπειαν;

Ἠμποροῦμεν ν᾽ ἀπαντήσωμεν εἰς τὸ δίλημμα τὸ ὁποῖον καθημερινῶς μᾶς στενοχωρεῖ: Καὶ τώρα τὶ νὰ προτιμήσω νὰ κάμω αὐτὸ ἢ τὸ ἄλλο, καὶ νὰ τοῦ ἀπαντήσωμεν: τὶ στενοχωρεῖσαι ἀδίκως, θὰ κάμῃς ὡρισμένως αὐτό.

Γενικῶς θὰ ἐξετάσωμεν τὸ ζήτημα εἰς τὰς δύο βασικὰς περιπτώσεις του. Τὴν ὑποκειμενικὴν καὶ τὴν ἀντικειμενικήν. Δηλαδὴ τὴν περίπτωσιν καθ᾽ ἣν παρατηρητὴς τοῦ φαινομένου εἶναι ὁ ἴδιος ὁ εὑρισκόμενος εἰς τὸ δίλημμα τοῦ τὶ πρέπει νὰ πράξῃ καὶ εἰς τὴν περίπτωσιν κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ παρατηρητὴς εἶναι ἄλλο πρόσωπον.

Εἰς τὴν πρώτην περίπτωσιν ὁ παρατηρητὴς πάντοτε σχεδὸν θ᾽ ἀναγνωρίσῃ ἑαυτῷ τὸ δικαίωμα τῆς ἐπιλογῆς. Ἀφοῦ εἶναι εἰς τὸ χέρι μου, θὰ εἴπῃ, ν᾽ ἀποφασίσω τὸ ἓν ἢ τὸ ἄλλο, ἡ βούλησίς μου εἶναι ἐλευθέρα.

Τοῦτο προέρχεται, φρονοῦμεν ἡμεῖς, ἀκριβῶς ἐκ τῆς αὐτῆς αἰτίας ἐκ τῆς ὁποίας καὶ τὸ ἀκαθόριστον τοῦ Heisenberg. Ὁ παρατηρητὴς δηλαδὴ συμμετέχει τοῦ ψυχολογικοῦ φαινομένου καὶ δὲν δύναται νὰ ἐξεύρῃ τὸν τρόπον τῆς ἀτομικῆς του ἐπιδράσεως, ὅπως εἰς τὸ φαινόμενον τοῦ Heisenberg συμμετέχει διὰ τοῦ ὀργάνου τῆς παρατηρήσεως χωρὶς νὰ εἶναι δυνατὸν νὰ καθορίσῃ ἀκριβῶς τὸν τρόπον καθ᾽ ὃν τοῦτο ἐπιδρᾷ.

Τὸ ἀποτέλεσμα εἶναι ἀκριβῶς τὸ ἴδιον. Ἀβεβαιότης καὶ ἐκ τούτου δισταγμός· ὅταν ὁ παρατηρούμενος εἶναι καὶ ὁ ἴδιος παρατηρητὴς διαταράσσει διὰ τοῦ ἐγώ του τὸν σύνδεσμον τοῦ ψυχολογικοῦ φαινομένου πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἄγεται εἰς λανθασμένον συμπέρασμα. Ἀγνοεῖ καὶ τὴν ἐπίδρασιν τοῦ ὑποσυνειδήτου αὐτοῦ, τὸ ὁποῖον τὸν φέρει πολλάκις πρὸς ἀποφάσεις διὰ τὰς ὁποίας ἐκπλήσσεται αὐτὸς οὗτος κατόπιν.

Τὴν πεποίθησιν αὐτοῦ εἰς τὸ ἐλεύθερον τῆς βουλήσεώς του ἐνισχύει περαιτέρω καὶ τὸ γεγονός, ὅτι ὕστεραι σκέψεις, βαθύτερα εἰσδύουσαι εἰς τὴν συνείδησιν αὐτοῦ, τροποποιοῦν τὴν ἀρχικήν του θέλησιν καὶ τὸν φέρουν τελικῶς εἰς ἀποφάσεις ἀντιθέτους πρὸς τὴν ἀρχικήν.

Ἀλλ᾽ αὐτὴ ἀκριβῶς ἡ παρένθεσις νέων αἰτίων καὶ γεγονότων, ἡ ἀναγνώρισις βαθυτέρων ψυχικῶν κινήτρων, ἐπηρεαζόντων τὴν θέλησίν

του, ἀποδεικνύει ὅτι ἡ θέλησίς του δὲν εἶναι ἐλευθέρα, ἀλλ' ἐπηρεάζεται, δηλαδὴ ὑπόκειται εἰς τὰς προσταγὰς αἰτίων καὶ εἶναι ἀποτέλεσμα αὐτῶν· ὅτι εἶναι πρὸς αὐτὰ αἰτιοκρατικῶς συνδεδεμένη.

Ἄλλως ἔχει τὸ πρᾶγμα εἰς τὴν δευτέραν περίπτωσιν τοῦ ἀντικειμενικοῦ παρατηρητοῦ. Τὴν πρόβλεψιν δηλαδὴ τοῦ τί μέλλει νὰ πράξῃ εἰς ὡρισμένην περίπτωσιν ἄλλος τις.

Παρατηρητὴς πεπειραμένος, ψυχολόγος καὶ γνωρίζων καλῶς καὶ ἐκ πολλῶν περιστάσεων τὸν χαρακτῆρα τοῦ παρατηρουμένου — διότι ἐξ αὐτοῦ περισσότερον καὶ ὀλιγώτερον ἐκ τῆς κρίσεως ἐξαρτᾶται ἡ θέλησις ἡμῶν—ἀποφαίνεται ὅτι ἡ θέλησις αὐτοῦ δὲν εἶναι ἐλευθέρα, καὶ προβλέπει κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον, μετ' ἀσφαλείας εἰς ποίαν ἀπόφασιν οὗτος θὰ καταλήξῃ.

Ὁ ἀντικειμενικὸς παρατηρητὴς προλέγει τὴν ἀπόφασιν τοῦ δικαστοῦ πρὸ ἐκείνου, ἐφ' ὅσον γνωρίζει καλῶς ὅτι οὗτος εἶναι φιλοδίκαιος, ἐπιεικὴς ἢ αὐστηρός, ἢ σχολαστικὸς δοῦλος τῶν τύπων, ἢ χαρακτῆρος ἀσθενοῦς, ἐνδοτικοῦ εἰς ἰσχυρὰς πιέσεις κ.λ.π.

Ἡ πρόβλεψίς του εἶναι ἐπὶ τοσοῦτον ἀσφαλεστέρα ὅσον πληρεστέραν γνῶσιν ἔχει τοῦ βίου καὶ τοῦ χαρακτῆρος τοῦ παρατηρουμένου καὶ ὅσον βαθύτερος ψυχολόγος εἶναι.

Ἐννοεῖται ὅτι ἡ πρόβλεψις εἶναι δυσχερὴς ἢ καὶ ἀδύνατος, ὅταν οἱ παράγοντες οἱ ὁποῖοι ἐπηρεάζουν τὴν τελικὴν ἀπόφασιν εἶναι πολλοὶ καὶ πολυσύνθετοι, ὅταν εἰς τὴν τελικὴν ἀπόφασιν παρεντίθενται ποικίλαι καὶ ἀδιαλείπτως μεταλλασσόμεναι ἐπιδράσεις τοῦ περιβάλλοντος. Ἢ ὅταν ὁ παρατηρούμενος εἶναι ἄνθρωπος ἐσωτερικὸς ἐπιμελῶς πάντοτε ἀποκρύπτων τὰς προθέσεις του καὶ τὸν χαρακτῆρά του. Ἢ ὅταν εἶναι χαρακτῆρος ἀσθενοῦς καὶ ταλαντευομένου, ὅτε ἡ λῆψις γνώμης ἐξαρτᾶται ἀπό τι ἀστάθμητον γεγονός, τὸ ὁποῖον, ὅπως συμβαίνει εἰς εὐαίσθητον ζυγόν, εἶναι ἐπαρκὲς διὰ νὰ κλίνῃ τὴν φάλαγγα, μετὰ μακρὰς ταλαντώσεις, πρὸς τὴν ἑτέραν τῶν πλευρῶν ὁριστικῶς.

Δὲν θὰ συμπεράνωμεν βεβαίως ἐκ τῶν ἀνωτέρω, ὅτι ἡ θέλησίς μας εἶναι ἄλλοτε δεσμευμένη αἰτιοκρατικῶς, ὅταν οἱ παράγοντες εἶναι ἁπλοῖ καὶ εὐεξακρίβωτοι, καὶ ἄλλοτε ἐλευθέρα, ὅταν εἶναι πολλοὶ καὶ δυσεξακρίβωτοι, ὅπως τινὲς τῶν Φυσικῶν ἐθεώρησαν προκειμένου περὶ τῆς ἰσχύος τῆς αἰτιοκρατίας εἰς τὰ ἁπλᾶ φαινόμενα τοῦ μακροκόσμου καὶ τὰ δυσεξακρίβωτα τοῦ μικροκόσμου, ὅπως δὲν θὰ συμπεράνωμεν ἐκ τῆς ἀδυναμίας τῆς ἀσφαλοῦς προβλέψεως τοῦ καιροῦ τῆς αὔριον, καὶ ὀλιγώτερον τῆς μεθαύριον, ὡς ἐν ἀρχῇ ἐξεθέσαμεν, ὅτι ὁ Αἴολος ἐνεφύσησεν ἐλευθέραν θέλησιν εἰς τοὺς παράγοντας τοῦ βασιλείου του ἢ τινας ἐξ αὐτῶν.

Καὶ τοῦτο τόσον περισσότερον καθ' ὅσον γνωρίζομεν, ὅτι ἕκαστος τῶν πολλῶν παραγόντων, οἵτινες ἐπεμβαίνουν εἰς τὴν ρύθμισιν τοῦ καιροῦ συνδέεται μὲ τοὺς ἄλλους αἰτιοκρατικῶς.

Καὶ ὁ μυθιστοριογράφος ἀκόμη ρυθμίζει τὰς πράξεις τῶν ἡρώων του σύμφωνα πρὸς τὴν ψυχὴν τὴν ὁποίαν τοὺς ἔδωσε ὅταν τοὺς ἐδημιούργει διὰ τῆς φαντασίας του καὶ δὲν τοὺς ἐγκαταλείπει εἰς τὴν τυφλὴν τύχην. Καὶ ἂν ποτὲ τὸ πράξῃ ὁ ἀναγνώστης του διαμαρτύρεται διὰ τὴν ψευδῆ εἰκόνα τὴν ὁποίαν ἔδωσε εἰς τὰς τελικὰς πράξεις τοῦ ἥρωός του, ἀντίθετον πρὸς τὸν χαρακτῆρα ποὺ τοῦ ἐνεφύσησεν ἀρχικῶς, *ἀντίθετον πρὸς τὴν πραγματικότητα.*

***

Καὶ διὰ νὰ ἐπανέλθωμεν εἰς τὴν φυσικήν. Ἡ νέα φυσικὴ μᾶς φέρει τυχὸν εἰς τὴν παραδοχὴν ἐλευθέρας βουλήσεως;

Πλὴν τοῦ ἀπατηλοῦ, ὡς εἴπομεν, αἰσθήματος ἑκάστου, ὅτι ἡ βούλησίς του εἶναι ἐλευθέρα, εἰς τὴν παραδοχὴν τοιαύτης συμβάλλει εἰς πολλοὺς καὶ τὸ ζήτημα τῆς ὑπάρξεως ἀτομικῆς εὐθύνης, τὸ ὁποῖον ἐπιφέρει σύγχυσιν, ἐφ' ὅσον ἡ θέλησις θεωρεῖται ὡς αἰτιοκρατικῶς δεσμία. Ἐκ τούτου οἱ πρεσβεύοντες τὴν ἐλευθερίαν τῆς βουλήσεως εὐχαρίστως ἀποβλέπουν εἰς τὴν μερικὴν ἢ γενικὴν ἀπόρριψιν τῆς αἰτιοκρατίας καὶ πολλοὶ ἕνεκα τοῦ λόγου τούτου ἐδέχθησαν νὰ θυσιάσουν τὴν αἰτιοκρατίαν διὰ νὰ περισώσουν τὴν ἐλευθερίαν εἰς τὴν βούλησιν. Ὡς ἐκ τούτου τὰ νέα κηρύγματα τῆς μικροφυσικῆς περὶ ἀοριστίας καὶ τύχης ἢ πιθανότητος, ἀντὶ τοῦ αἰτιοκρατικοῦ συνδέσμου, εὗρον παρ' αὐτοῖς ζωηρὰν ἀπήχησιν.

Ἐκ τούτου ὁρμώμενοι ἀπὸ τῆς ἀοριστίας, τὴν ὁποίαν συνήντησαν οἱ φυσικοὶ κατὰ τὸν καθορισμὸν τῆς τροχιᾶς τῶν πλανητικῶν ἠλεκτρονίων τοῦ ἀτόμου, ἀπέδωσαν ἐλευθερίαν τινα ἐνεργείας εἰς αὐτάς. Ἄλλοι τινὲς μάλιστα ἔφθασαν νὰ διαβλέπουν εἰς τὴν τοιαύτην ἐλευθερίαν τοῦ ἀνοργάνου ἀτομικοῦ συγκροτήματος τὸ σπέρμα τῆς ἐλευθέρας βουλήσεως, τῆς ἀδελφουμένης κατόπιν εἰς τὰ ἐνόργανα δημιουργήματα.

Κατεδείξαμεν οὐχ ἧττον ἀνωτέρω ὅτι ἡ ὑποθετικὴ αὕτη ἐλευθέρα βούλησις τῶν ἠλεκτρονίων βαθμηδὸν ἐξαφανίζεται ἐφ' ὅσον εὑρύνονται αἱ διαστάσεις τοῦ μικροκόσμου πρὸς τὰς ἀντιληπτὰς διαστάσεις τῶν μοριακῶν συμπλεγμάτων, πρὸς τὸν ὑλικὸν μικρόκοσμον. Εἶναι δικαιολογημένον ἐκ τούτου νὰ δεχθῶμεν ὅτι ὁ μικρόκοσμος καθ' ὅσον μεγαλύνεται ἀποβάλλει βαθμηδὸν καὶ καθ' ἅλμάτια τὸν μανδύαν τῆς αὐταρχίας διὰ νὰ ὑποταχθῇ ἐν τέλει εἰς τὸ κράτος τοῦ αἰτιατοῦ;

Αὐτὸ τοῦτο τὸ φαινόμενον τοῦ Heisenberg, τὸ ὁποῖον ἀνεκίνησε τὸ μέγα πρόβλημα καὶ ἐνέσπειρε τοὺς δισταγμοὺς αὐτούς, ἐδείχθη,

νομίζομεν, ἐξ ὅσων ἐξετέθησαν, ὅτι εἶναι πρόβλημα κακῶς τεθειμένον καὶ ἑπομένως στερούμενον ἐννοίας, καὶ δὲν δυνάμεθα νὰ στηριχθῶμεν ἐπ' αὐτοῦ διὰ νὰ καταρρίψωμεν τὸ στερεὸν βάθρον πάσης ἐπιστήμης, τὴν ἀρχὴν τῆς αἰτιότητος.

Περαιτέρω, ὡς εἴπομεν, εὑρύνοντες πολλοὶ τὸ πεδίον τῆς τύχης καὶ ἀβεβαιότητος τὸ ἐπεκτείνουν καὶ εἰς τοὺς στατιστικοὺς νόμους, εἰς τοὺς ὁποίους ἡ αὐστηρὰ αἰτιοκρατία ὑποκαθίσταται ὑπὸ τῆς μεγάλης πιθανότητος, ἐννοίας, ἥτις ἀποκλείει καὶ τὴν σκοπιμότητα, ἐπαφιεμένη εἰς τὸ τυχαῖον.

Γνωρίζομεν, λέγουν, τὴν κίνησιν τοῦ συνόλου, ἀλλὰ δὲν ἔχομεν ὀφθαλμοὺς νὰ τὴν παρακολουθήσωμεν καὶ εἰς τὰς μονάδας. Καὶ ἐπειδὴ ἡμεῖς δὲν ἔχομεν ὀφθαλμούς, τοὺς δίδομεν εἰς τὴν τύχην. Καὶ ἡ τύχη κατὰ τὸ δὴ λεγόμενον «τὰ φέρνει ὁ διάβολος» νὰ τὰς κινῇ τοιουτοτρόπως ὥστε τελικῶς νὰ ὑπακούουν εἰς τοὺς νόμους τοῦ συνόλου.

Ἀλλ' ἂς μὴ λησμονῶμεν, ὅτι ἡ τύχη, εἰς τὴν ὁποίαν εἴμεθα εὐδιάθετοι νὰ ἀποδίδωμεν ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ ἐξακριβώσωμεν πόθεν ἐκπηγάζει, ἐκπηγάζει κατὰ κανόνα ἀπὸ κάποια αἴτια, τὰ ὁποῖα εἰς τὴν περίπτωσιν τῶν στατιστικῶν νόμων δυνάμεθα νὰ ἀνεύρωμεν εἰς τὴν αἰτιοκρατικὴν κίνησιν τῶν μονάδων.

***

Οἱ αὐταρχικοὶ θεωροῦν τὴν αἰτιοκρατίαν ὡς δόγμα καὶ ὄχι ὡς ἀρχὴν ἢ νόμον, διότι εἰς ὡρισμένας ἐλαχίστας περιστάσεις εἰς τὸν φυσικὸν κόσμον, ἡ ἀνθρωπίνη ἀδυναμία εἶναι ἠναγκασμένη νὰ παραιτηθῇ τῆς ἀποδείξεως αὐστηρᾶς αἰτιοκρατίας.

Ἀλλὰ τότε ἡ ἄρνησις τῆς αἰτιοκρατίας, ἡ μὴ δυναμένη εἰς κανὲν φαινόμενον νὰ στηριχθῇ, διὰ νὰ ἀποδειχθῇ ὅτι παραβιάζεται αὕτη καὶ ἐξ αὐτοῦ ὅτι ἀνακύπτει ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως, τί ἄλλο ἀποτελεῖ ἢ δόγμα τῆς μεταφυσικῆς, στηριζόμενον ἁπλῶς εἰς τὴν ψυχικὴν προκατάληψιν ὑπὲρ αὐτῆς, τῶν ὀπαδῶν τῆς αὐταρχίας.

***

Ἐν συμπεράσματι ἡ νευρικότης, ἡ ὁποία διεφάνη εἰς τοὺς ἐπιστήμονας ἐκ τῆς τελευταίας περιπετείας τῆς Φυσικῆς, στερεῖται θετικότητος.

Ἡ ἐκ τῶν προτέρων καταδίκη τῆς αἰτιώδους ἐξαρτήσεως τῶν φαινομένων, τὴν ὁποίαν ἔσπευσαν ν' ἀπαγγείλουν τινὲς τῶν κορυφαίων ἀντιπροσώπων αὐτῆς ὑπῆρξε τοὐλάχιστον πρόωρος.

Ἐφ' ὅσον εἰς τὰς περισσοτέρας τῶν περιπτώσεων διὰ τῆς κλασσικῆς Φυσικῆς ἐκ διαφόρων ἀσχέτων καὶ ἀνεξαρτήτων κατευθύνσεων βαίνοντες οἱ Φυσικοὶ κατέληξαν εἰς τὸ αὐτὸ σημεῖον, ἐπικυροῦν τὴν

ἀφετηρίαν πάσης ἐπιστημονικῆς ἐρεύνης, τὴν ἀρχὴν τοῦ αἰτιατοῦ, ἐφ' ὅσον οὐδὲν γεγονὸς ὡρισμένον τὴν διέψευσεν, ὀφείλομεν νὰ ἐξακολουθῶμεν μετὰ τοῦ Κάντ, θεωροῦντες αὐτὴν ὡς προϋπόθεσιν ἀποτελοῦσαν τὸν ὅρον πάσης δυνατῆς ἐμπειρίας, κεκτημένην ἐκ τῶν προτέρων ἰσχὺν διὰ πᾶσαν ἐμπειρίαν.

Προϋπόθεσιν τὴν ὁποίαν δὲν δύναται νὰ ὑπερπηδᾷ αὐθαιρέτως ὁ φιλόσοφος.

Ἡ δύναμις αὐτῆς ἀνύψωσε τὴν ἐπιστήμην εἰς τὰς κορυφάς, τὰς ὁποίας ἐναβρυνόμενοι θαυμάζομεν σήμερον καὶ θὰ ἐξακολουθοῦμεν μετ' ἐκείνου νὰ πιστεύωμεν ὅτι ἡ ὁδὸς πρὸς τὴν ὑστάτην γνῶσιν βαίνει διὰ μέσου τῆς ἐρεύνης τῶν νόμων, καθ' οὓς χωροῦν τὰ κοσμικὰ φαινόμενα.

Εὑρισκόμεθα σήμερον ἐν ἀδυναμίᾳ νὰ δώσωμεν ὡρισμένην μορφὴν εἰς τὸν μηχανισμὸν τοῦ ἀσυλλήπτου ὑπατομικοῦ μικροκόσμου.

Δὲν δυνάμεθα νὰ τὸν φαντασθῶμεν κινούμενον εἰς χῶρον πλειόνων διαστάσεων, εἰς χῶρον φθάνοντα τὰ ὅρια τοῦ ἐλαχίστου δυναμένου νὰ ὑπάρξῃ ἐν τῇ ὕλῃ κατειλημμένου χώρου τῶν ἠλεκτρονίων, ὅπου ὕλη καὶ ἐνέργεια συχνὰ ἐναλλάσσουν τὴν μορφήν των, ὅπου τὰ ὑλικὰ σημεῖα μεταμφιέζονται εἰς συρμοὺς κυμάτων, ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ κενοῦ χάνεται πρὸ τῆς ἐμφανίσεως πανταχοῦ ἰσχυρῶν ἠλεκτρομαγνητικῶν πεδίων κ. ἑξ.

Ἴσως μέλλουσαι γενεαὶ κατορθώνουσαι ν' ἀπαλλαγῶσι τῶν φυσικῶν συμβόλων εἰς τὰ ὁποῖα ἐθίσθημεν, τοῦ χρόνου, τοῦ χώρου, τῶν πεδίων ἕλξεως, τοῦ κενοῦ καὶ καθεξῆς, εὑρύνουσαι τὸ πεδίον τῆς κοσμικῆς ἀντιλήψεως ἀποσαφηνίσουν τοὺς γρίφους, τοὺς ὁποίους περικλείει ἡ σύνθεσις τοῦ ἀτομικοῦ μικροκόσμου.

Ἡ ἀβεβαιότης εἶναι ἡ μήτηρ τῆς γνώσεως καὶ ἡ συναίσθησις τῆς ἀγνοίας μας ἀποτελεῖ τὸ πρῶτον βῆμα πρὸς ἐκείνην.

Μέχρι τῆς ἐποχῆς ἐκείνης ἂς ἐξακολουθῶμεν μὲ τὸν Θαλῆν νὰ πιστεύωμεν ὡς «ἀσφαλὲς μὲν τὸ γενόμενον καὶ ἀσαφὲς τὸ μέλλον» καὶ νὰ ἐμπιστευώμεθα εἰς τὴν ἐπιστήμην νὰ ἀποσαφηνίσῃ τὸ μέλλον καὶ τὸ καταστήσῃ κάποτε ἐξηκριβωμένον γεγονὸς παρελθόν.

Αἱ νέαι θεωρίαι τῆς Φυσικῆς, ἡ θεωρία τῆς σχετικότητος καὶ ἡ θεωρία τῶν *κβάντων*, αἵτινες ἀνεπτύχθησαν διὰ νὰ ἐξηγήσουν ἄλλως ἀνερμήνευτα φαινόμενα τοῦ μακροκόσμου καὶ μικροκόσμου, ηὔρυναν μόνον τὸ πλαίσιον τῶν κλασσικῶν θεωριῶν, ὥστε νὰ περιληφθοῦν καὶ αἱ περιπτώσεις αὐταί. Μακρὰν τοῦ νὰ θεωρῆται τὸ πλῆγμα τῶν βάσεων τῆς κλασσικῆς μηχανικῆς καὶ ἠλεκτροδυναμικῆς, ὡς ἦττα τῆς θετικῆς ἐπιστήμης, ἀποτελεῖ τοὐναντίον περιφανῆ νίκην τῆς φυσικῆς

ἐπιστήμης, ἡ ἡποία ηὔρυνε τὸν ὁρίζοντά της τοσοῦτον, ὥστε νὰ δύναται νὰ περιλάβῃ ὅλα τὰ κοσμικὰ φαινόμενα ἀπὸ τοῦ ἀοράτου πλανητικοῦ συστήματος τοῦ ἀτόμου μέχρι τοῦ οὐρανίου ἀπείρου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

A. Einstein, *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 1920.

Max Planck, *Positivismus und reale Aussenwelt*, 1931.

F. Feigl, *Neue Wege zur Lösung der Welträtsel*, 1932.

E. Schrödinger, *Ueber Indeterminismus in der Physik*, 1932.

Κ. Παλαιολογου, *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Φυσικὴν τοῦ ἀτόμου*, 1933.

H. Mark, *Die Erschütterung der klassichen Physik durch das Experiment*, 1933.

A. S. Eddington, *Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen*, 1935.

Κ. Δ. Ζεγγελη, *Τὰ ἀστάθμητα στοιχεῖα τῆς Δημιουργίας*, 1936.

Louis de Broglie, *Introduction à l'étude de la mécanique ondulatoire*, 1935.

Κ. Παλαιολογου, *Ὁ Νόμος τῆς αἰτιότητος ἐν τῇ συγχρόνῳ Φυσικῇ*, 1935 (Τεχνικὰ Χρονικά).

Αλ. Τσιριμωκου, *Ἡ φιλοσοφικὴ σημασία τῆς νεωτέρας Θ. Φυσικῆς*, 1935, (Ἀρχεῖον Φιλοσοφίας καὶ Θεωρίας τῶν Ἐπιστημῶν).

Νικ. Παπαθεοδωρου, *Ἐπιστήμη τῆς νεωτέρας Φυσικῆς*, 1936.

Max Planck, *Der Kausalbegriff in der Physik*, 1937.

Max Planck, *Die Physik im Kampf um die Weltanschauung*, 1937.

Max Planck, *Vom Vesen der Willensfreiheit*, 1937.

ΑΙ ΕΙΚΟΝΕΣ
ΩΣ ΜΕΣΟΝ ΚΑΛΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

ὑπὸ

ΝΙΚΟΛΑΟΥ Ι. ΕΞΑΡΧΟΠΟΥΛΟΥ
Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Α΄) Σκοποὶ καὶ σημασία.

Ἡ παιδαγωγικὴ σημασία τῶν εἰκόνων εἶναι ὑψίστη. Αὗται ἀποτελοῦσι μέσον ἐποπτικόν, ἐξυπηρετοῦν σπουδαιοτάτους σκοποὺς τῆς ἀγωγῆς καὶ τῆς διδασκαλίας. Δὲν ἀπεδίδετο ὅμως πάντοτε εἰς αὐτὰς ἡ αὐτὴ σημασία. Ἐν χρόνοις, καθ' οὓς ἐπεζητεῖτο ἐν τοῖς σχολείοις ἡ πρόσκτησις τῶν γνώσεων διὰ τοῦ λόγου τοῦ διδασκάλου καὶ τῆς ἀναγνώσεως, ἡ χρῆσις τῶν εἰκόνων παρημελεῖτο. Βραδύτερον ὅμως, ὅτε ὑπὸ διαφόρων Παιδαγωγικῶν ἤρξατο ἐξαιρομένη ἡ σημασία τῆς ἐποπτείας, ἐκράτησεν ἡ γνώμη, ὅτι διὰ τῶν εἰκόνων δύναται νὰ ἐξυπηρετηθῇ ἄριστα ἡ ἀπαίτησις αὕτη καὶ εἰσήχθη ἡ χρῆσις αὐτῶν εὐρύτατα ἐν τοῖς σχολείοις. Ἐπὶ μακροὺς δὲ χρόνους αἱ εἰκόνες ἐθεωροῦντο ὡς τὸ ἀποκλειστικὸν ἐποπτικὸν μέσον καὶ ἐχρησιμοποιοῦντο εὐρύτατα κατὰ τὴν διδασκαλίαν. Καὶ τὰ σχολικὰ δ' ἐγχειρίδια τῶν ἐποχῶν ἐκείνων ἦσαν πλήρη εἰκόνων διαφόρου φύσεως.

Κατὰ τοὺς νεωτέρους ὅμως χρόνους ἐχαλαρώθη πως ὁ ὑπὲρ τῶν εἰκόνων ἐνθουσιασμὸς καὶ περιωρίσθη ἡ χρῆσις αὐτῶν ὡς μέσου ἐποπτικοῦ, ἀποδοθείσης μείζονος σημασίας εἰς τὴν ἐπισκόπησιν αὐτῶν τῶν πραγμάτων, καὶ μάλιστα ἐν τῇ φυσικῇ των θέσει. Ἠγέρθησαν δὲ καὶ ἀντιρρήσεις κατὰ τῆς χρήσεως τῶν εἰκόνων. Σήμερον ὅμως χάρις ἀφ' ἑνὸς μὲν εἰς τὰς παιδολογικὰς ἐρεύνας, τὰς ἀναφερομένας εἰς τὸν τρόπον, κατὰ τὸν ὁποῖον γεννῶνται αἱ ἐποπτεῖαι, εἰς τὴν ἐξέλιξιν τῆς ἱκανότητος τοῦ παρατηρεῖν καὶ τὴν ἐξέλιξιν τῶν καλαισθητικῶν συναισθημάτων κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν καὶ ἀφ' ἑτέρου εἰς τὴν κίνησιν τὴν ἀποσκοποῦσαν τὴν καλαισθητικὴν ἀγωγὴν τῶν παίδων, ἀπεδόθη εἰς τὰς εἰκόνας ἡ προσήκουσα παιδαγωγικὴ σημασία, ὡρίσθησαν ἀκριβῶς οἱ σκοποί, οἵτινες πρέπει νὰ ἐπιδιώκωνται δι' αὐτῶν καὶ ἐτέθησαν αἱ βάσεις τῆς ὀρθῆς χρήσεως αὐτῶν ἐν τῷ σχολείῳ.

Προσέτι δὲ αἱ νεώτεραι ἔρευναι τοῦ *E. K. Jaensch* καὶ τῆς Σχολῆς αὐτοῦ (Eidetik) ἐπιρρωννύουσι τὴν σημασίαν τῶν εἰκόνων ὡς μέσου ἐποπτικοῦ καὶ τὴν ἀνάγκην τῆς χρήσεως αὐτῶν ἤδη ἀπὸ τῶν κατωτάτων ἡλικιῶν. Κατὰ τὴν θεωρίαν τοῦ εἰρημένου ἐρευνητοῦ ὑπάρχουσι παῖδες καὶ ἔφηβοι, ἔτι δὲ καὶ ἐνήλικοι, οἵτινες ἔχουσι τὴν ἰδιότητα νὰ διατηρῶσιν ἀναμνηστικὴν εἰκόνα τῶν ἀντιλήψεων αὐτῶν, τὴν ὁποίαν δύνανται καὶ μετὰ πάροδον χρόνου, κατὰ τὸν ὁποῖον αὕτη διετέλει ἐν λανθανούσῃ καταστάσει, νὰ ἀναζωογονῶσι καὶ καθιστῶσιν ἀντιληπτὴν ἑκουσίως ἢ κατόπιν ἐρεθίσματος. Τὸ στοιχεῖον τοῦτο, ὅπερ ἀποτελεῖ διάμεσον μεταξὺ τῆς ἀντιλήψεως καὶ τῆς παραστάσεως, ὀνομάζει ὁ *Jaensch* ἐποπτικὴν εἰκόνα (Anschauungsbild) καὶ ἀποδίδει εἰς αὐτὸ θεμελιώδη σημασίαν διὰ τὸν ὅλον ψυχικὸν βίον, καθότι αὕτη ἀσκεῖ σημαντικὴν ἐπίδρασιν ἰδίᾳ ἐπὶ τὴν μόρφωσιν τῶν κατ' αἴσθησιν ἐποπτειῶν καὶ τὴν ἀνάπλασιν τῶν παραστάσεων καὶ ἐπὶ τὸν σχηματισμὸν καὶ τὴν σύνθεσιν τῶν ἐννοιῶν. Ὡς εἰκὸς δέ, ἐὰν ἤθελεν ἀποδειχθῇ, ὅτι ἡ ἰδιότης αὕτη ὑπόκειται εἰς ἄσκησιν καὶ ἐὰν ἤθελε καθορισθῇ ἀκριβέστερον ἡ ἐπίδρασις τοῦ νέου τούτου ψυχικοῦ στοιχείου ἐπὶ τὰ λοιπὰ ψυχικὰ φαινόμενα καὶ ἰδίᾳ αἱ ἡλικίαι, κατὰ τὰς ὁποίας προσιδιάζει ἡ ἱκανότης τοῦ σχηματίζειν αὐτό, θὰ προσλάβῃ ἡ χρῆσις τῶν εἰκόνων ἰδιαιτέραν σημασίαν διὰ τὴν οἰκοδομίαν τοῦ παραστατικοῦ βίου τοῦ ἀνθρώπου (1).

Τῶν εἰκόνων ἐνδείκνυται διττὴ χρῆσις ἐν τῷ σχολείῳ. Αὗται χρησιμοποιοῦνται ἄλλοτε μὲν χάριν τοῦ πραγματικοῦ περιεχομένου αὐτῶν, ἄλλοτε δὲ χάριν τῆς μορφῆς, τῆς τεχνικῆς κατασκευῆς αὐτῶν. Ἐπιδιώκεται δὲ διὰ τῆς χρήσεως αὐτῶν ἡ ἐπίτευξις πλειόνων σκοπῶν. Ἐν πρώτοις εἶναι αὗται διὰ τοῦ περιεχομένου των ἄριστον ἐπικουρικὸν μέσον τῆς διδασκαλίας, συντελοῦσαι εἰς τὸν πλουτισμὸν τῶν γνώσεων τῶν παίδων καὶ συμπλήρωσιν τῶν ἐποπτειῶν, τὰς ὁποίας ἡ διδασκαλία γεννᾷ. Ἡ εἰκών, καίτοι ὑστερεῖ τῆς θέας αὐτῶν τῶν πραγμάτων, ὡς μὴ παρέχουσα ἅπαντα τὰ στοιχεῖα αὐτῶν, ἐν τούτοις εἶναι πολύτιμον ἐπικουρικὸν μέσον τῆς διδασκαλίας. Ζωογονεῖ τὸν λόγον καὶ συμπληροῖ τὰ χάσματα, τὰ ὁποῖα ἐκεῖνος καταλείπει, ὑποβοηθεῖ

(1) Πρβλ. *E. K. Jaensch*, Die Eidelik und typol. Forschungsmethode, 1925. *Τοῦ αὐτοῦ*, Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und die Eidetik. Zte Auf. Leipzig, 1927. *Τοῦ αὐτοῦ*, Eidetische Anlage und kindliches Seelenleben. Leipzig, 1934. *E. Liefmann*, Untersuchungen über die eidetische Veranlagung von Schülerinnen einer höheren Mädchenschule. Beiheft 43 Z. a. Ps. Leipzig, 1928. *M. Zimmermann*, Eidetik und Schulunterricht. Langensalza, 1931.

τὴν παιδικὴν φαντασίαν πρὸς ἐνέργειαν, καθιστᾷ εὐχερεστέραν τὴν παρατήρησιν κ.τ.λ. Διὰ τοῦτο δέ, οὐ μόνον ὅταν τὰ πραγματικὰ ἀντικείμενα ἐλλείπωσιν, εἶναι ἡ εἰκὼν ἀρίστη πηγὴ πρὸς πρόσκτησιν ὀρθῶν γνώσεων, ἀλλὰ καὶ ὑπαρχόντων τῶν πραγμάτων συμπληροῖ αὕτη τὴν παρατήρησιν αὐτῶν καὶ διευκολύνει τὴν βαθυτέραν αὐτῶν ἐπεξεργασίαν, ἰδίᾳ, ὅταν ταῦτα ἢ ἕνεκα τοῦ μεγέθους των, ἢ ἕνεκα τῆς κατασκευῆς των δὲν ἐπιτρέπωσιν ἀκριβῆ παρατήρησιν ἁπάντων τῶν στοιχείων, ἐξ ὧν συνίστανται.

Περαιτέρω ἐπιδιώκεται σήμερον διὰ τῶν εἰκόνων ἡ καλλιτεχνικὴ τῶν παίδων ἀγωγή, ἡ ἱκανότης τοῦ ἀναγνωρίζειν τὸ ὡραῖον καὶ τέρπεσθαι ἐπ᾽ αὐτῷ. Ἔχει ἀποδειχθῇ, ὅτι ἡ θέα τῶν εἰκόνων καὶ ἡ μετὰ συστήματος παρατήρησις αὐτῶν, εἴπερ τι καὶ ἄλλο, συντελεῖ, ὥστε νὰ ἀνοίγωνται οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ὡραῖον. Τέλος δὲ ἐπιδιώκεται διὰ τῶν εἰκόνων ἡ ἄσκησις τῶν παίδων εἰς τὸ ὀρθῶς παρατηρεῖν. Ἑπομένως σχολεῖον, ὅπερ δὲν φροντίζει νὰ χρησιμοποιῇ καταλλήλως τὸ μέσον τοῦτο, κατ᾽ ἀνάγκην θὰ ὑστερῇ ἐν τῇ ἐργασίᾳ του.

Ἐν τοῖς ἑπομένοις θὰ περιορισθῶμεν εἰς βραχείας ὑποδείξεις περὶ τῆς χρήσεως τῶν εἰκόνων πρὸς καλαισθητικὴν ἀγωγὴν τῶν παίδων

Β΄) Χρῆσις τῶν εἰκόνων πρὸς καλαισθητικὴν ἀγωγήν.

Πρὸς ὀρθὴν χρῆσιν τῶν εἰκόνων ὡς μέσου καλαισθητικῆς ἀγωγῆς θὰ χειραγωγήσωσιν ἡμᾶς τὰ πορίσματα τῶν γενομένων ψυχολογικῶν ἐρευνῶν περὶ τῆς ἐξελίξεως τοῦ καλαισθητικῶς παρατηρεῖν.

Κατὰ τὰ πορίσματα ταῦτα ὁ νεαρᾶς ἡλικίας παῖς εἶναι ἀνίκανος νὰ ἀπολαύῃ καλαισθητικῶς τοῦ καλοῦ ἔν τε τῇ φύσει καὶ τῇ τέχνῃ. Οὐδεὶς ἀρνεῖται, ὅτι ἐνωρίτατα ἄρχονται προξενοῦντα εἰς αὐτὸν εὐαρέστησιν, καὶ δὴ πολλάκις ἰσχυροτάτην, χρώματα ζωηρὰ καὶ συνδυασμοὶ αὐτῶν, μορφαί, εἰκόνες, ᾄσματα, ἁρμονικοὶ συνδυασμοὶ ἤχων ἢ καὶ ἁπλῆ διαδοχὴ ἤχων, συνδυασμοὶ κινήσεων κ.τ.λ. Ἡ πρωτογενὴς ὅμως αὕτη εὐαρέστησις εἶναι φύσεως διαφόρου τῆς καλλιτεχνικῆς ἐκείνης ἀπολαύσεως, τὴν ὁποίαν παρατηροῦμεν παρὰ τῷ μεμορφωμένῳ ἀνθρώπῳ. Ἐν πρώτοις ἡ ἀρχικὴ αὕτη εὐαρέστησις τοῦ παιδὸς ἐπί τινι πράγματι εὑρίσκεται εἰς στενοτάτην ἐξάρτησιν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας πρὸς κτῆσιν αὐτοῦ. Ἡ σπουδαιοτάτη ὅμως διαφορὰ μεταξὺ τῆς εὐαρεστήσεως τοῦ παιδὸς καὶ τῆς τοῦ μεμορφωμένου ἔγκειται ἐν τούτῳ, ὅτι δὲν εἶναι ἡ μορφὴ τοῦ καλλιτεχνήματος, ἥτις ἑλκύει τὸν παῖδα, ἀλλὰ τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ.

Ἐκ τῶν αὐτῶν ἐρευνῶν συνάγεται, ὅτι ἡ ἱκανότης πρὸς καλαισθητικὴν ἐπισκόπησιν εἰκόνων ἔχει ἀνάγκην ἀσκήσεως. Ἀπεδείχθη προσέτι διὰ τῶν ἐρευνῶν τούτων, ὅτι ἰσχυροτάτη εἶναι ἡ ἐπίδρασις τῆς ἀγωγῆς ἐπὶ τὴν ἐξέλιξιν τοῦ συναισθήματος τοῦ καλοῦ παρὰ τῷ παιδί. Τοῦτο ἄλλως τε καὶ ἡ ἁπλῆ ἐμπειρία μαρτυρεῖ, δεικνύουσα ἐν πληθύϊ περιπτώσεων τοῦ καθ' ἡμέραν βίου, ὅτι ἡ ἐξέλιξις τοῦ συναισθήματος τοῦ καλοῦ ἐξαρτᾶται ἐν μεγάλῳ βαθμῷ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἐπιδράσεων. Τρανὰ τούτου τεκμήρια εἶναι αἱ διαφοραὶ ἐν τῷ τρόπῳ τοῦ ἀντιδρᾶν εἰς τὴν ἀντίληψιν εἰκόνων καὶ ἄλλων ἔργων τέχνης, αἵτινες παρατηροῦνται α) μεταξὺ παίδων τῆς αὐτῆς ἡλικίας, ἀλλ' ἐν διαφόρῳ περιέχοντι αὐξηθέντων, β) μεταξὺ παίδων διαφόρου ἡλικίας, γ) μεταξὺ παίδων καὶ ἐνηλίκων καὶ δ) μεταξὺ ἐνηλίκων μεμορφωμένων καὶ ἀμορφώτων. Ἐπὶ τῇ βάσει τῶν δεδομένων τούτων τῆς ἐμπειρίας καὶ τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρεύνης συνάγεται ἀσφαλῶς, ὅτι ἐλαχίστην ἐξέλιξιν τοῦ συναισθήματος τοῦ καλοῦ πρέπει νὰ προσδοκῶμεν ἀπὸ τοῦ εἰς ἑαυτὸν ἐγκαταλελειμμένου παιδός. Καὶ αὐτὴ δ' ἡ ἄνευ συστήματος, ἡ ἀσκόπως τελουμένη παρατήρησις καλλιτεχνικῶν ἔργων δὲν κατορθοῖ πολλά. Μόνη ἡ συστηματικὴ τοῦ παιδὸς καθοδήγησις καθιστᾷ αὐτὸν ἱκανόν, ὅπως ἀναγνωρίζῃ τὸ καλὸν καὶ τέρπηται ἐπ' αὐτῷ.

Κατὰ ταῦτα προβάλλονται εἰς τὸν διδάσκαλον σοβαραὶ ἀπαιτήσεις, ὅπως λαμβάνῃ τὰ προσήκοντα μέτρα πρὸς καλαισθητικὴν ἀγωγὴν τῶν μαθητῶν του. Ἀπὸ τῆς καταλλήλου ἐπιδράσεως αὐτοῦ, καὶ εἰδικώτερον ἀπὸ τῆς ἱκανότητος αὐτοῦ, ὅπως κατὰ τὸν προσήκοντα χρόνον, ἐπὶ τῆς καταλλήλου ἑκάστοτε ὕλης καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν τρόπον στρέφῃ τὴν προσοχὴν τῶν παίδων πρὸς παρατήρησιν τῶν ἐν τῇ φύσει καὶ τῇ τέχνῃ καλλονῶν ἐξαρτᾶται ἡ παρ' αὐτοῖς ἔγερσις καὶ διαμόρφωσις τῆς ἐπὶ τῷ καλῷ εὐαρεστήσεως.

Δὲν εἶναι τοῦ παρόντος νὰ ἐκτείνωμεν τὸν λόγον ἐπὶ τῆς ἐνεργείας ταύτης τοῦ διδασκάλου. Θὰ περιορισθῶμεν νὰ ὑποδείξωμεν διὰ βραχέων, πῶς δύνανται νὰ χρησιμοποιῶνται σκοπίμως αἱ εἰκόνες πρὸς τοιαύτην καλαισθητικὴν ἀγωγήν.

Ἐν πρώτοις ἐπιβάλλεται, ὅπως αἱ εἰκόνες, αἱ πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον χρησιμοποιούμεναι, σὺν τῇ καλαισθητικῇ ἀξίᾳ αὐτῶν εἶναι ἀνάλογοι καὶ πρὸς τὴν ἀντίληψιν τῶν παίδων καὶ πρὸς τὸ ἑκάστοτε ἐπίπεδον τῆς φυσικῆς αὐτῶν καλαισθητικῆς ἐξελίξεως. Τότε μόνον ἀποφέρει τοὺς προσδοκωμένους καρποὺς ἔργον τι τέχνης, τότε ἡ καλλονὴ αὐτοῦ προσελκύει τὸ διαφέρον τοῦ παιδὸς καὶ ἐπιδρᾷ ἐπὶ τὴν ψυχήν του, ὅταν οὗτος τυγχάνῃ ὥριμος πρὸς κατανόησιν αὐτῆς. Ἕνεκα τούτου προσλαμβάνει θεμελιώδη σημασίαν διὰ τὴν καλαισθητικὴν

ἀγωγὴν τὸ ζήτημα τῆς ὀρθῆς ἐκλογῆς τῶν εἰκόνων καὶ λοιπῶν καλλιτεχνικῶν ἔργων, τῶν προσακτέων τοῖς παισί. Τούτου δ' ἀθετουμένου, οὐ μόνον δὲν ὑποβοηθοῦμεν τὴν καλαισθητικὴν ἐξέλιξιν αὐτῶν, ἀλλ' εἶναι κίνδυνος καὶ νὰ παραβλάψωμεν αὐτήν. Ἂς ἔχωμεν δ' ὑπ' ὄψιν, ὅτι εἰς τὴν ἐκλογὴν ταύτην δὲν εἶναι ὀρθὸν νὰ προβαίνωμεν ἐπὶ τῇ βάσει προϋποθέσεων, ἰσχυουσῶν διὰ τοὺς ἐνήλικας. Μὴ λησμονῶμεν ἰδίᾳ, ὅτι εἰκὼν κατωτέρας καλλιτεχνικῆς ἀξίας, περιεχομένου ὅμως προσιτοῦ εἰς τὴν κατανόησιν τοῦ παιδὸς ἀσκεῖ ἐπ' αὐτὸν ἰσχυροτέραν καλαισθητικὴν ἐπίδρασιν, ἢ ἔργον μεγάλου ζωγράφου, ὅπερ οὗτος δὲν δύναται κατ' ἀξίαν νὰ ἐκτιμήσῃ. Ὁ παῖς ἔχει διαφέρον ὑπὲρ ἐκείνου, ἀπολαύει ἐκείνου, ὠφελεῖται καλαισθητικῶς ἐξ ἐκείνου, ὅπερ εἶναι σύμμετρον πρὸς τὴν φύσιν του.

Καὶ πρὸς τὴν ὀρθὴν δὲ ταύτην ἐκλογὴν παρέχουσι πολυτίμους νύξεις αἱ γενόμεναι πειραματικαὶ ἔρευναι. Ὡς καὶ ἀνωτέρω εἴπομεν, εἰκόνες πρόσφοροι διά τε τὴν ἐν τῷ σχολείῳ διδασκαλίαν καὶ τὴν καλαισθητικὴν ἀγωγὴν τῶν παίδων εἶναι αἱ ἔχουσαι πραγματικὸν περιεχόμενον, καὶ δὴ αἱ παριστῶσαι πράξεις τοῦ καθ' ἡμέραν βίου καὶ σκηνάς, ἐκ τῆς φύσεως τοῦ ζωικοῦ καὶ τοῦ φυτικοῦ βασιλείου εἰλημμένας. Καὶ πάλιν δὲ διὰ τοὺς ἄγαν νεαροὺς παῖδας προτιμητέαι αἱ εἰκόνες, τῶν ὁποίων τὸ πραγματικὸν περιεχόμενον εἶναι ὅσον τὸ δυνατὸν ἁπλούστερον, τ. ἔ. αἱ παριστῶσαι μονομερῆ πρόσωπα, ζῷα, πράγματα καὶ σκηνὰς ἁπλουστάτας. Εἰς τοὺς προηγμένους πως τὴν ἡλικίαν δύνανται νὰ παρέχωνται εἰκόνες συνθετώτεραι. Εἰς μόνους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ ἱκανῶς ἠσκημένους παῖδας εἶναι προσιταὶ εἰκόνες συναισθηματικοῦ περιεχομένου καὶ καθόλου ἔργα, προκαλοῦντα τυπικὸν καλλιτεχνικὸν διαφέρον. Διὰ τὸν αὐτὸν λόγον εἰκόνες ἐπικοῦ καὶ δραματικοῦ περιεχομένου ἑλκύουσι περισσότερον τοὺς παῖδας, ἢ αἱ ἔχουσαι λυρικὸν περιεχόμενον.

Ἀναγκαῖον εἶναι προσέτι νὰ ἐκλέγηται καὶ ἡ κατάλληλος στιγμὴ πρὸς καλαισθητικὰς ἐπισκοπήσεις τῶν εἰκόνων. Ὁ παῖς δὲν εἶναι πάντοτε ὁμοίως διατεθειμένος ψυχικῶς πρὸς ἀπόλαυσιν τοῦ καλοῦ. Καὶ ἡ παρ' αὐτῷ ἔγερσις καλλιτεχνικῆς διαθέσεως δὲν εἶναι δυνατὴ ἐν οἱᾳδήποτε στιγμῇ. Ἑπομένως δὲν πρέπει νὰ ὁρίζωνται ὧραι εἰδικαὶ πρὸς τοιούτους σκοπούς. Ἀπὸ τῆς δεξιότητος τοῦ διδασκάλου ἐξαρτᾶται, ὅπως ἀπασχολῇ πρὸς τοῦτο τοὺς παῖδας, ὁσάκις παρατηρεῖ, ὅτι ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἔχει καταλλήλως προδιατεθῇ ἢ ἕνεκα προηγηθέντος περιπάτου ἢ κατόπιν καταλλήλου διδασκαλίας ἢ ἀναγνώσματος. Ἐνταῦθα ὑπὲρ πᾶσαν ἄλλην περίπτωσιν ἔχει θέσιν ἡ ἐπ' εὐκαιρίᾳ ἀσχολία τῶν παίδων.

Δὲν ἀρκεῖ ὅμως ἡ ἁπλῆ παροχὴ τῶν εἰκόνων πρὸ τῶν αἰσθήσεων τῶν παίδων, διότι μόνη ἡ θέα αὐτῶν, ὅσῳ μακρὸν χρόνον καὶ ἂν διαρκῇ, δὲν δύναται νὰ ἐξελίξῃ τὴν καλαισθητικὴν κατανόησιν καὶ τὴν μετ' αὐτῆς συνδεδεμένην καλαισθητικὴν ἀπόλαυσιν. Πρὸς τοῦτο ἀπαιτεῖται καὶ ἀνάλυσις αὐτῶν καὶ ἄσκησις τῶν παίδων εἰς τὸ συστηματικῶς παρατηρεῖν καὶ κρίνειν, τελουμένη τῇ συνεργασίᾳ διδασκάλου καὶ μαθητῶν.

Ὑψίστην ὡσαύτως σημασίαν ἔχει ὁ χρόνος, τ. ἔ. ἡ ἡλικία τοῦ μαθητοῦ, ἀπὸ τῆς ὁποίας πρέπει νὰ ἄρχηται ἡ τοιαύτη εἰσαγωγὴ εἰς τὴν καλλιτεχνικὴν κατανόησιν τῶν εἰκόνων. Καὶ ἐν τῷ σημείῳ δὲ τούτῳ πολυτίμους ἐπικουρίας παρέχουσιν αἱ γενόμεναι πειραματικαὶ ἔρευναι. Κατ' αὐτὰς παρὰ τῷ παιδὶ ἀναφαίνεται πολὺ βραδύτερον τῆς διανοητικῆς κατανοήσεως τῆς εἰκόνος ἡ ἱκανότης τοῦ κρίνειν αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἀπόψεως τοῦ καλοῦ καὶ ἀπολαύειν αὐτοῦ. Ἡ προσπάθεια πρὸς καλλιτεχνικὴν ἐκτίμησιν τῆς εἰκόνος ἀναφαίνεται παρ' αὐτῷ βραδέως. Ἡ καλαισθητικὴ εὐαρέστησις προϋποθέτει τὴν ἱκανότητα τοῦ κρίνειν ἀπὸ αἰσθητικῆς ἀπόψεως. Ἐπὶ μακρὸν ὅμως ἀδυνατοῦσιν οἱ παῖδες νὰ προβαίνωσιν εἰς τοιαύτας κρίσεις, περιοριζόμενοι εἰς μόνον τὸ πραγματικὸν περιεχόμενον τῶν καλλιτεχνικῶν ἔργων. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ σημεῖα εὐαρεστήσεως ἐπὶ τῷ καλῷ δὲν παρατηροῦνται παρ' αὐτοῖς μέχρις ὡρισμένης ἡλικίας. Ὡσαύτως δὲν κατανοοῦνται ὑπ' αὐτῶν ἡ ὁδός, τὴν ὁποίαν ἠκολούθησεν ὁ καλλιτέχνης, ὁ τρόπος τῆς ἀπεικονίσεως καὶ τὰ ὑπ' αὐτοῦ χρησιμοποιηθέντα μέσα.

Εἰδικώτερον δ' αἱ γενόμεναι ἐπιστημονικαὶ ἔρευναι διδάσκουσι τὰ ἑπόμενα:

Μόνον ἀπὸ τοῦ 13ου ἔτους παρατηροῦνται παρὰ τῷ παιδὶ ἀρχαὶ πρὸς αὐθόρμητον ἐκτίμησιν τῆς εἰκόνος ὡς καλλιτεχνήματος. Συνήθως ὅμως τοιαῦται αὐθόρμητοι καλλιτεχνικαὶ κρίσεις εἶναι σπάνιαι καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς ἔχουσιν ἡλικίαν 14 ἐτῶν. Καὶ ἡ ἱκανότης δ' αὕτη πρὸς καλλιτεχνικὴν κρίσιν διέρχεται τὰ ἑπόμενα στάδια ἐξελίξεως: α') Ὑποβάλλεται εἰς κρίσιν μεμονωμένον τι μέσον παραστάσεως καθ' ἑαυτό, χωρὶς νὰ ἄγηται εἰς σχέσιν πρὸς τὸ ὅλον καλλιτέχνημα. β') Ὑποβάλλονται εἰς κρίσιν μεμονωμένα ὡσαύτως σημεῖα τῆς εἰκόνος, ἅτινα ὅμως χρησιμοποιοῦνται νῦν πρὸς χαρακτηρισμὸν τοῦ ὅλου ἔργου. γ') Ἡ ὅλη εἰκὼν ἄρχεται καθισταμένη ὑποκείμενον κρίσεως. Κατὰ τὴν ἐργασίαν δὲ ταύτην ἄγονται εἰς σχέσιν πρὸς τὸ ὅλον αἱ λεπτομέρειαι τῆς κατασκευῆς τῆς εἰκόνος. Ἀπὸ τῆς περιόδου ταύτης ἐξετάζονται καὶ οἱ σκοποὶ τοῦ καλλιτέχνου καὶ οἱ τρόποι τῆς ἀπεικονίσεως καὶ τὰ χρησιμοποιηθέντα μέσα. δ') Κατὰ κανόνα μόνον ἐν σπανίαις

περιπτώσεσι κατορθοῦσιν οἱ παῖδες, οἱ φοιτῶντες εἰς τὸ δημοτικὸν σχολεῖον, τὸ ἐξ ὀκτὼ τάξεων ἀποτελούμενον, νὰ ἀνέλθωσι μέχρι τῆς 3ης τῶν ἀνωτέρω μνημονευθεισῶν βαθμίδων.

ε') Κατὰ τὰ αὐτὰ πορίσματα μέχρι τοῦ 14ου ἔτους ὁ παῖς δύναται νὰ ὑποβάλλῃ εἰς κρίσιν μόνα τὰ ἐπὶ μέρους σημεῖα τῆς εἰκόνος καὶ μόνα ταῦτα κατανοεῖ καλαισθητικῶς μέχρι τῆς ἡλικίας ταύτης. Ἡ κατανόησις τῶν σχέσεων τῶν ἐπὶ μέρους σημείων πρὸς τὸ ὅλον εἶναι δυνατὴ ἀπὸ τοῦ 14ου ἔτους τῆς ἡλικίας, καὶ δὴ παρὰ παισὶν εὐφυεστέροις, διότι ἐξαρτᾶται μεγάλως καὶ ἀπὸ τοῦ βαθμοῦ τῆς νοημοσύνης. Μόνον δ' ἀπὸ τοῦ 16ου ἔτους εἶναι δυνατὴ ἡ πλήρης πρόσκτησις τῆς ἱκανότητος τοῦ κρίνειν τὰς εἰκόνας ὡς καλλιτεχνήματα καὶ συναισθάνεσθαι ἀνάλογον καλαισθητικὴν εὐαρέστησιν, ἐὰν ἔχῃ προηγηθῇ ἡ δέουσα συστηματικὴ καθοδήγησις. Παρ' ὅλην ὅμως τὴν βραδεῖαν ταύτην φυσικὴν ἐξέλιξιν, τὴν ὁποίαν διατρέχει ἡ ἱκανότης τοῦ καλαισθητικῶς παρατηρεῖν εἰκόνας, εἶναι ἀποδεδειγμένον, ὅτι ἤδη ἀπὸ τοῦ 10ου ἔτους δύναταί τις νὰ κρούσῃ τὰς θύρας τῆς ψυχῆς τοῦ παιδὸς καὶ νὰ ἀσκήσῃ ἐπιδράσεις ἐπὶ τὴν καλλιτεχνικὴν εἰσδεκτικότητα αὐτοῦ, διὰ τῆς ὁποίας οὗτος κατορθοῖ νὰ ἀντιδιαστέλλῃ εἰκόνας ἐχούσας καλλιτεχνικὴν ἀξίαν ἀπὸ τῶν στερουμένων τοιαύτης.

Τὰ πορίσματα ταῦτα ὁδηγοῦσιν ἡμᾶς ἀσφαλῶς πρὸς καθορισμὸν καὶ τοῦ χρόνου, ἀπὸ τοῦ ὁποίου πρέπει νὰ ἄρχηται ἡ διὰ τῶν εἰκόνων καλαισθητικὴ ἀγωγὴ τοῦ παιδὸς καὶ τῆς μορφῆς, τὴν ὁποίαν ὀφείλει αὕτη ἑκάστοτε νὰ προσλαμβάνῃ. Ἐξ αὐτῶν συνάγομεν τὸ ἀσφαλὲς συμπέρασμα, ὅτι κατὰ τὰ πρῶτα ἔτη τῆς εἰς τὸ δημοτικὸν σχολεῖον φοιτήσεως πρέπει νὰ ἀπέχωμεν προσπαθειῶν πρὸς συστηματικὴν καλαισθητικὴν ἀγωγὴν δι' εἰκόνων ἢ ἄλλων ἔργων τέχνης. Ὅσον ἀπόβλητος εἶναι ἡ ἀμέλεια, ἡ συνήθως παρὰ πολλοῖς διδασκάλοις παρατηρουμένη, πρὸς συστηματικὴν ἀγωγὴν τοῦ συναισθήματος τοῦ καλοῦ, τοσοῦτον ἀφ' ἑτέρου ἀποκρουστέα ἡ σπουδὴ ἐν τῷ ζητήματι τούτῳ. Πρόωροι αἰσθητικαὶ ἀναλύσεις ἔργων καλλιτεχνικῶν καὶ θεωρητικαὶ διδασκαλίαι δὲν εὑρίσκουσιν ἔδαφος κατανοήσεως ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ παιδός, συμβάλλονται δὲ μόνον πρὸς ἐπαύξησιν τῆς νευρικότητος αὐτοῦ.

Ἀφ' ἑτέρου ὅμως τὰ πορίσματα, τῶν ὁποίων ἀνωτέρω ἐγένετο μνεία, δὲν ἀποκλείουσι τὴν ἀπαίτησιν, ὅπως, ὅσον τὸ δυνατὸν ἐνωρίτατα, καὶ δὴ καθ' ὃν χρόνον δὲν εἶναι ἀκόμη ἐπιτεταμμένη συστηματικὴ καλαισθητικὴ ἀγωγὴ τοῦ παιδός, προπαρασκευάζωμεν αὐτόν, ὅπως κατανοῇ τὸ καλόν, θηρεύῃ αὐτὸ καὶ τέρπηται ἐπ' αὐτῷ. Πρὸς τὴν τοιαύτην προεργασίαν εἶναι δυνατὴ ἡ ἐφαρμογὴ ποικίλων μέσων,

π. χ. προσέγγισις τοῦ παιδὸς πρὸς τὴν φύσιν· φροντίς, ὅπως τὰ εἰς τὴν θέαν αὐτοῦ προσπίπτοντα ὄργανα, ἔπιπλα, σκεύη, στοιχῶσι πρὸς τὰς ἀπαιτήσεις τοῦ καλοῦ· φροντὶς περὶ καθαρειότητος τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐνδυμάτων καὶ περὶ κομψῆς συμπεριφορᾶς, ἐκδηλουμένης ἐν τῷ τρόπῳ τοῦ διαλέγεσθαι, ἐν στάσει, κινήσει· φροντὶς περὶ καθαρειότητος τοῦ διδακτηρίου καὶ καταλλήλου διακοσμήσεως αὐτοῦ καὶ ἐπὶ πᾶσι φροντὶς πρὸς χρῆσιν κατὰ τὴν διδασκαλίαν εἰκόνων καλλιτεχνικῆς ἀξίας.

Καὶ καθ' ὅλον δὲ τὸν χρόνον τῆς εἰς τὸ δημοτικὸν σχολεῖον φοιτήσεως, ὅταν θὰ ἀρχίσῃ ἡ συστηματικὴ προσπάθεια πρὸς καλαισθητικὴν θέαν τῶν εἰκόνων, εἶναι ἀνάγκη νὰ περιορίζηται αὕτη εἰς μόνα ἐκεῖνα τὰ σημεῖα, ἅτινα ἐπιτρέπουσιν αἱ δυνάμεις τοῦ μαθητοῦ. Οὕτως ἃς προκαλῶνται κρίσεις, ἀναφερόμεναι εἰς μόνα τὰ ἐπὶ μέρους σημεῖα τῶν εἰκόνων. Ταῦτα, ὡς εἴπομεν, δύνανται νὰ κατανοήσωσι καλαισθητικῶς οἱ παῖδες κατὰ τὴν ἡλικίαν ταύιην, ἐνῷ ἡ κατανόησις τῶν σχέσεων τῶν ἐπὶ μέρους πρὸς τὸ ὅλον δὲν εἶναι ἀκόμη δυνατή Βραδύτερον, ἐν τῷ γυμνασίῳ, καὶ δὴ ἀπὸ τοῦ 14ου ἔτους, ἃς προχωρῇ ἡ καλαισθητικὴ ἐπεξεργασία τῶν εἰκόνων εἰς τὴν ἐπισκόπησιν τοῦ ὅλου καὶ εἰς ἐξέτασιν τῶν σχέσεων τῶν ἐπὶ μέρους πρὸς αὐτό. Ἔτι δὲ βραδύτερον δύνανται νὰ ἐξετάζωνται καὶ οἱ σκοποὶ τοῦ καλλιτέχνου, αἱ τεχνοτροπίαι αὐτοῦ, καὶ νὰ τελῶνται συγκρίσεις ἔργων αὐτοῦ πρὸς τὰς εἰκόνας ἄλλων καλλιτεχνῶν καὶ ἄλλαι λεπτότεραι ἐργασίαι τῆς καλαισθητικῆς κατανοήσεως.

ΔΙΟΡΘΩΤΙΚΑ ΕΙΣ ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΝ

ὑπὸ

ΕΡΡΙΚΟΥ Α. ΣΚΑΣΣΗ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Ἀναγινώσκομεν παρὰ Πλουτάρχῳ Ῥωμύλ. 22 ἔκδ. Lindskog-Ziegler[1] 1914 τάδε: ἔθηκε δὲ καὶ νόμους τινάς, ὧν σφοδρὸς μέν ἐστιν ὁ γυναικὶ μὴ διδοὺς ἀπολείπειν ἄνδρα, γυναῖκα δὲ διδοὺς ἐκβάλλειν ἐπὶ φαρμακείᾳ 〈καὶ〉 τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν· εἰ δ' ἄλλως τις ἀποπέμψαιτο, τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μὲν τῆς γυναικὸς εἶναι, τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν κελεύων· τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς.

Ἐν τῇ ἐκδόσει τοῦ βίου τούτου (ἐν Παρισίοις ΑΩΘ, σελ. 375) ὁ Κοραῆς γράφει: Ἐκβάλλειν][2] ἐξ Ἡ(μετέρας) Δ(ιορθώσεως) ἀντὶ τοῦ, ἐκβαλεῖν[2]. —Ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων, ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ.] Εἰσὶν οἳ γράφειν παραινοῦσιν, Ἐπὶ φαρμακείᾳ, ἢ παίδων ὑποβολῇ· ἕτεροι δὲ, Ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων, ἢ παίδων ὑποβολῇ, διὰ τὸ ἀπροσδιόνυσον ἐνταῦθα τῆς φερομένης γραφῆς, Κλειδῶν. Ἐν δὲ σελ. 482 τῆς αὐτῆς ἐκδόσεως, ἔνθα ἀναγράφονται αἱ κατὰ Κοραῆν Αἰμιλίου Πόρτου τοῦ Κρητὸς σημειώσεις καὶ διορθώσεις βραχεῖαι εἰς τοὺς Πλουτάρχου βίους προσηυξημέναι ἐντὸς τετραγωνικῶν ἀγκυλῶν ταῖς τοῦ Κοραῆ «ἐπικρίσεσιν», ἀναγινώσκομεν: Κλειδῶν ὑποβολῇ.] ἀντὶ τοῦ Παίδων. Ἐπιθι Ἡσύχιον, ἐν τῇ λέξ. Κλεινοί· Κλεινῶν γὰρ ἔοικεν ὧδε γραπτέον εἶναι· ἐπεὶ τὸ Κλειδῶν οὐδαμῶς ἁρμόζει τοῖς εἰρημένοις. Ἴδε καὶ τὸν Εὐστάθιον περὶ τοῦ Κλεινός. [Οὐδὲν πρὸς ἔπος ταῦτα ὁ μακαρίτης Πόρτος. «Κλεινοὶ (καθ' Ἡσύχιον) οἱ εἰς τὰ παιδικὰ ἐπὶ κάλλει ἁρπαζόμενοι παῖδες». Οὕτω δὲ κεκλῆσθαι παρὰ Κρησὶ τοὺς ἐρω-

---

(1) Ἐν τῷ app. crit. ἀναγράφεται: ἐκβαλεῖν: em. Coraes 〈καὶ〉 Reiske. Ἡ ἔκδ. τοῦ Κοραῆ ἐτελειώθη τῷ 1815.

(2) Ταύτην ἐδέχθη ὁ P. Fr. Girard ἀναγράφων τὸ χωρίον τοῦτο ἐν Textes de droit Romain, Paris 1913. Οὕτω δὲ καὶ φέρεται ἐν τῇ ὑπὸ τοῦ Schultze ἐκδόσει παρὰ Firmin Didot τῶν δύο πρώτων βίων τοῦ Πλουτάρχου, πλὴν ὁ συνεχιστὴς τῶν βίων τούτων Theod. Doehner ἐπανέρχεται εἰς τὸ ἐκβαλεῖν (ἰδ. αὐτ. Monitum).

μένους φησὶν Εὐστάθιος (σελ. 1300), ἔκ τε τοῦ Στράβωνος καὶ τοῦ Ἀθηναίου παρειληφώς. Ἐάσθω οὖν τέως κατὰ χώραν τὸ ἐν τῷ Πλουτάρχῳ Κλειδῶν, ἕως ἂν τῆς προσηκούσης θεραπείας, ἢ ἑρμηνείας τύχῃ.]

Τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος χωρίον τοῦ Πλουτάρχου φαίνεται πράγματι ἀνέκαθεν νοσοῦν, διὰ τοῦτο καὶ πρὸ τοῦ Κοραῆ καὶ μετ' αὐτὸν πολλοὶ φιλόλογοι καὶ φιλολογοῦντες νομικοὶ εὐλόγως ἐπεχείρησαν νὰ θεραπεύσωσι τὸ μνημονευθὲν Πλουτάρχειον χωρίον. Ἀλλ' ἡμεῖς νομίζομεν ὅτι δυνάμεθα νὰ ἐπαναλάβωμεν μέχρι σήμερον τὴν ῥῆσιν τοῦ σοφοῦ Κοραῆ ὅτι τὸ χωρίον χρῄζει τῆς προσηκούσης θεραπείας.

Ὁ Πλούταρχος διὰ τοῦ χωρίου τούτου, ὡς ἔχει, πληροφορεῖ ἡμᾶς ὅτι κατὰ τοὺς νόμους τοῦ Ῥωμύλου τῇ μὲν γυναικὶ ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ ἐπετρέπετο νὰ ἀπολείπῃ τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα, τῷ δ' ἀνδρὶ νὰ ἐκβάλλῃ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα εἰμὴ μόνον ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων, κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχείᾳ.

Ὅτι ὅμως παλαιόθεν ἠγέρθησαν ἀμφισβητήσεις περὶ τῆς ἀληθοῦς ἑρμηνείας τῆς παραδεδομένης γραφῆς καταφαίνεται ἐξ ὅσων γράφουσι διὰ μακρῶν ἄλλοι τε καὶ δύο παλαιότεροι νομικοὶ ὁ Karl Wächter (über Ehescheidungen bei den Römern, Stuttgart 1822, σ. 208) καὶ ὁ Klenze (Die Freiheit der Ehescheidung nach ältern Römischen Rechte, ἐν Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft, τόμ. 7 herausg. von Savigny κλπ. Berlin 1831, σ. 21–42).

Ἤδη ὁ Reiske παλαιὸς τοῦ Πλουτάρχου ἐκδότης πρὸ τῆς λ. ***τέκνων*** προσέθηκε τὸ ***καὶ*** ὥστε τὸ χωρίον ἔχει ὧδε: ἐπὶ φαρμακείᾳ, ⟨καὶ⟩ τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν, ὥστε ὁ Wächter κατ' ἀρχὰς μεταφράζει: ἐπὶ φαρμακείᾳ καὶ ἐπὶ ὑποβολῇ τέκνων ἢ ἀπομιμήσει κλειδῶν καὶ ἐπὶ μοιχείᾳ.

Ἀλλὰ τίς ἡ σημασία τοῦ ***τέκνων ἢ κλειδῶν*** ὑποβολῇ (ἢ ὡς ἀναγινώσκει ὁ Wächter ***ἀπο***βολῇ, ἄλλοι δὲ ***ὑπερ***βολῇ); Ὁ αὐτὸς Wächter μετὰ τὴν διόρθωσιν τοῦ ὑποβολῇ εἰς ἀποβολῇ ἑρμηνεύει: ἕνεκα φαρμακείας, ἀμβλώσεως (procuratio abortus, ἰδ. καὶ PWRE λ. abortio) τέκνων καὶ παραμελήσεως τῶν τοῦ οἴκου. Τοὐναντίον ὁ Hasse (Güterrecht der Ehegatten, Berlin 1824), ἐχόμενος τῆς γραφῆς κλειδῶν ὑποβολῇ, μεταφράζει διὰ τοῦ *falsatio clavium,* ἥτις ἐγίνετο εἴτε πρὸς ὑπεξαίρεσιν χρημάτων χάριν ὠφελείας τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπὶ ζημίᾳ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἢ πρὸς οἰνοποσίαν διὰ παραβιάσεως δι' ἀντικλείδος τῆς θύρας τοῦ οἰνῶνος (ἰδ. καὶ PWRE 5, 1242), ὡς πρῶτος ἐσκέφθη τὴν τελευταίαν ταύτην ἄποψιν ὁ Μαρκίλιος (Marche, hist. jur. civ. de divortiis, Lips. 1764. 4. p. XIX) καὶ

ἔπειτα ὁ Io. G. Hutten. Διὰ τοῦτο ἄλλοι (ἰδ. Wächter σ. 23 καὶ Klenze σ. 31), ἔχοντες πρὸ ὀφθαλμῶν τὰ σχετικὰ χωρία Διονυσίου καὶ ἄλλων περὶ ἀποχῆς τῶν ῥωμαίων γυναικῶν ἀπὸ τοῦ οἴνου, ἀντὶ ***τέκνων ἢ*** γράφουσι ***τε καὶ οἰνῶνος,*** ὥστε τὸ ὅλον χωρίον ἀναγινώσκεται: ἐπὶ φαρμακείᾳ τε καὶ οἰνῶνος κλειδῶν ὑποβολῇ.

Κατὰ τὴν διασκευὴν ταύτην τοῦ κειμένου τὰ αἴτια τοῦ διαζυγίου περιωρίσθησαν ἐν τῇ φαρμακείᾳ, τῇ οἰνοποσίᾳ καὶ τῇ μοιχείᾳ (φαρμακείᾳ =δηλητηριάσει, ἀμβλώσει; ἢ παρασκευῇ μαγικῶν φαρμάκων ἅτινα κατὰ Πλίνιον ἀπηγορεύοντο ἐν Ῥώμῃ).

Ἤδη ὁ Γουλιέλμος Xylander (=Holtzmann) προσκρούσας εἰς τὴν λ. ***κλειδῶν*** ἀνεγίνωσκεν ἀντ' αὐτῆς τὴν λ. παίδων. Ἀλλὰ καὶ ὁ Wächter ἤθελε νὰ χωρισθῇ ἀπὸ τῆς λ. φαρμακείᾳ ἡ λ. τέκνων, διότι κατὰ τὴν μεταγενεστέραν ῥωμ. νομοθεσίαν ὁ σύζυγος ἀπέπεμπε τὴν σύζυγον, ἐὰν αὕτη ἦτο medicamentaria (ἰδ. Wächter σ. 212). Κατὰ τὰ ἀνωτέρω καὶ ἡ λ. τέκνων χωρίζεται ἀπὸ τῆς λ. φαρμακείᾳ καὶ ἡ ἐπανάληψις δύο λέξεων (*τέκνων* ἢ παίδων, ὡς ὁ Xylander ἀντὶ ιοῦ ἀπροσδιονύσου κλειδῶν ἀναγινώσκει) τὴν αὐτὴν σημασίαν ἐχουσῶν εἶναι οὐ μόνον ἄσκοπος ἀλλὰ καὶ παράλογος (ἰδ. καὶ Wächter σ. 23). Ἰδού περὶ αὐτῶν ὅσα λέγει ὁ Io. Jacobus Reiske ἐν τῇ ἐκδόσει τοῦ Πλουτάρχου (Lipsiae 1774–1782): Ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων, (sic olim) ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ] Pro *κλειδῶν* Xylander *παίδων* legendum censet, eo maxime ductus argumento, non esse simile vero, in legibus de matrimonio latis, de falsis aut occultis clavibus agi, praesertim ita ut inter veneficium et adulterium id crimen medio loco referretur. Certe βρέφη ὑποβολιμαῖα vocari subdititios liberos satis est notum. Stephanus hanc emendationem nullius veteris codicis auctoritate niti observat. Ego quidem Xylandri *παίδων* hanc saltem ob causam reiicio, quia *τέκνων* tam proxime praecedit, nec muto quidquam, nisi magis placeat interpunctionem post *φαρμακείᾳ* poni, ut repudium uxoris permitteretur ob crimen veneficii in genere, ob falsationem liberorum vel clavium, et ob adulterium. Nec vero falsis uti clavibus ita leve videatur, cum si uxor vel merum biberit, a marito esset punienda.

Καὶ ὁ ἀοίδιμος Καθηγητὴς Γρηγόριος Ν. Βερναρδάκης ἐν τῷ βιβλίῳ αὐτοῦ Symbolae criticae et palaeographicae in Plutarchi vitas parallelas et moralia (Lipsiae 1879, σ. 1) μακρὸν ποιούμενος λόγον προτείνει καὶ ἰδίαν διόρθωσιν λέγων..... Verba ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ manifesto corrupta sunt neque ullo modo defendi possunt. Madvigius correxit *ἐπὶ φαρμακείᾳ καὶ τέκνων ἢ κλειδῶν*

ὑποβολῇ, quibus difficultas ne sublevatur quidem. Cobetus rescripsit: *ἐπὶ φαρμακείᾳ* καὶ *τέκνων* ὑποβολῇ καὶ μοιχ., adiecto καὶ et eiecto κλεῖδῶν, cum hac annotatione: 'Duplex erat lectio in libro vetusto; vitiosa *κλειδῶν* in textu, emendata *τέκνων* in margine, quas scribae ut solent coniunxerunt'. Hanc explicationem equidem non intellego; nam *κλειδῶν* et *τέκνων* nihil aut a sententia aut a literarum vestigiis commune habent. Scribendum puto: ἐπὶ φαρμακείᾳ, τέκνων ἐπηλύδων ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν, ut tres repudiandae uxoris causae commemorentur. Τέκνων ἐπηλύδων abundanter dictum idem est ac τέκνων ἐπεισάκτων, οὐ γνησίων. Γνήσιος et ἔπηλυς saepissime inter se opponi ostendunt Thes. 13.32. Camill. 31. Eumen. 8. Demetr. 44. p. 584e, ubi opp. ἔμφυτος. 756c: οὐδ' ἔπηλυς (ὁ Ἔρως)— παραδύεται— ὥστε παρεισγραφῆς δίκην φεύγειν καὶ νοθείας τῆς ἐν θεοῖς. et p. 988 b. Sed. v. addenda. Ἐκεῖ (σ. 145) παρατίθενται ὅσα ὁ *G. Dindorfius* ἀνεκοίνωσε σχετικὰ Ἀριστοφάνεια χωρία (Θεσμ. 407 καὶ 418), ὧν ὅμως τὸ δεύτερον εἶναι ἄσχετον πρὸς τὸ ἡμέτερον.

Καὶ ὁ ἡμέτερος συνάδελφος καθηγητὴς κ. Α. Χατζῆς, γενομένης συζητήσεως περὶ τοῦ χωρίου τούτου, ἀνεκοίνωσέ μοι τὴν ἑξῆς διόρθωσιν: Ἐπὶ φαρμακείᾳ ⟨ἀτοκίᾳ⟩ τέκνων, ἢ παίδων ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν. Ἀλλὰ εἰς τὴν διόρθωσιν ταύτην ἀντιμάχονται ὅσα λέγει ὁ F. Baudry ἐν Darem.-Sagl. II, 322.

Διὰ πάντα ταῦτα καθ' ἡμᾶς ἡ λ. τέκνων ἄλλο τι ὑποκρύπτει. Εἶναι δηλαδὴ δύο λέξεις ΤΕ καὶ ΚΝ[ΩΝ], τὸ δὲ ΚΝ προῆλθεν ἐκ κακῆς ἀναγραφῆς τοῦ ΚΑΙ, ἧς ἕνεκα προσετέθη τὸ ΩΝ καὶ ἀτετελέσθη οὕτω τὸ ΤΕΚΝΩΝ. Τούτου δοθέντος ἡ ἑπομένη λ. ΠΑΙΔΩΝ, ἀναγνωσθεῖσα κακῶς ΠΑΙΔΩΝ, διωρθώθη εἶτα ὑπό τινος ἀντιγραφέως ΚΛΙΔΩΝ— κλειδῶν πρὸς ἀποφυγὴν ἴσως τῶν δύο ὁμοίας σημασίας λέξεων (τέκνων— παίδων).

Λοιπὸν ἐάν, ὡς φρονοῦμεν, τὰ παρ' ἡμῶν προτεινόμενα παλαιογραφικῶς εὐσταθῶσι, τότε γραπτέον: ἐπὶ φαρμακείᾳ *τε καὶ* παίδων ὑποβολῇ καὶ[1] μοιχευθεῖσαν.

Διὰ τῆς ἡμετέρας διορθώσεως ἐλπίζομεν ὅτι ἐν τοῖς ἑξῆς θέλουσι περιορισθῆ ἀπὸ τεσσάρων εἰς τρεῖς ὑπὸ τῶν νομικῶν οἱ λόγοι τοῦ διαζυγίου ἐν σχέσει πρὸς τὸ ἄλλως ἁμάρτυρον, τὰς κλεῖδας.

---

[1] Ὅμοιον τρόπον συνδέσεως (τε καὶ - καὶ) ἔχομεν καὶ ἀλλαχοῦ, πρβλ. Ξεν Ἀν. 3, 2, 23 ...πολλάς τε *καὶ* εὐδαίμονας καὶ μεγάλας πόλεις οἰκοῦσιν... Θουκ. Β. 56, 5 ἀναγαγόμενοι δὲ ἐκ τῆς Ἐπιδαύρου ἔτεμον τήν τε Τροιζηνίδα γῆν *καὶ* Ἁλιάδα καὶ Ἑρμιονίδα.

ΧΑΡΙΤΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΤΡΟΧΙΣΚΩΝ

ὑπὸ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ Π. ΚΟΥΖΗ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Μεταξὺ τῶν ἀρχαίων ἰατρικῶν κωδίκων, περὶ τὴν μελέτην τῶν ὁποίων ἀπὸ ἐτῶν ἀσχολοῦμαι, οὐ μικροῦ διαφέροντος εἶναι καὶ ὁ κατὰ τὴν 16ην ἑκατονταετηρίδα γεγραμμένος ὑπ' ἀριθμ. 2240 κῶδιξ τῆς Ἐθνικῆς βιβλιοθήκης τῶν Παρισίων, περιλαμβάνων ἀπὸ φύλλου 1 - 39ν φαρμακοθεραπευτικὸν ἔργον Χαρίτωνος, ἰατροῦ πιθανώτατα, ὑπὸ τὸν τίτλον «Περὶ τροχίσκων, κόκκων τε καὶ ξηρίων, ἐν οἷς καὶ περὶ ζουλαπίων καὶ κλυστήρων» (1).

Ἐκ τῆς ὅλης πραγματείας ἀποσπῶμεν νῦν τὸ *περὶ τροχίσκων* κεφάλαιον (φυλ. 1 - 11ν) ἐπ' εὐκαιρίᾳ ἑορτασμοῦ τῆς 40ετηρίδος τοῦ σοφοῦ συναδέλφου κ. *Θεοφίλου Βορέα*, ἐπιφυλασσόμενοι ὅπως βραδύτερον πραγματευθῶμεν καὶ περὶ τοῦ λοιποῦ ἔργου καὶ τῆς σχέσεως αὐτοῦ πρὸς παρομοίας πραγματείας ἄλλων συγγραφέων.

Ὁ Χαρίτων ἀναφέρει ἐν ὅλῳ 45 σκευασίας τροχίσκων ὡς ἑξῆς:

ΠΕΡΙ ΤΡΟΧΙΣΚΩΝ

Τροχίσκοι τοῦ λαχάνου, ὠφελοῦσι πρὸς τὰς τοῦ ἥπατος διαθέσεις καὶ τοῦ σπληνὸς μετὰ θερμότητος καὶ ἐκφάνσεις τῶν οἰδημάτων. φύλ. 1
Λαβὼν λαχάνου κεκαθαρμένου / καὶ ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ σπόδιον λευκὸν φ. 1β
καὶ ἀψίνθιον ῥωμαϊκὸν καὶ εὐπατόριον ἀνὰ ⟨γ', ῥέον ἰνδικὸν ⟨ἡμίσ.,
σχίνου ἄνθος ⟨β', κόψας σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ τοῦ μαράθρου
ἢ τῶν ἰντίβων καὶ ποίει τροχίσκους ἀνὰ ἑξαγ. ἑνός. Πίνονται δὲ μετὰ
χυλοῦ τῶν λαχάνων, ἁπλοῖ ἢ σύνθετοι μετὰ ὀξυσάκχαρος.

Τροχίσκοι τοῦ ἰνδικοῦ ῥέου, λυσιτελοῦσι πρὸς τὰς ἐμφράξεις τοῦ ἥπατος καὶ τῆς σπληνός, δυναμοῦσι δὲ καὶ τὸν στόμαχον. Λαβὼν
ῥόδα ξηρὰ καὶ ἀψίνθιον ῥωμαϊκὸν καὶ ῥέον ἰνδικὸν ἀνὰ δραχ. β.', σπόδιον καὶ στάχος ἰνδικόν, σχίνινον ἔλαιον καὶ λίχανον κεκαθαρι-

11 σποδίον

(1) Πρβλ. Die Handschriften der antiken Ärzte. v. Diels. Theil II, S. 23.

σμένον καὶ χυμὸν εὐπατορίου ἀνὰ ⟨α′, σάνδαλ κίτρινον καὶ κρόκον καὶ κασσίας τὸ διπλοῦν καὶ τραγάκανθαν, μαστίχην ἀνὰ ἓξάγ. ἥμ. κόψας σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ μαράθρου καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨α′ καὶ πίετω μεθ' ὕδατος τῶν λαχάνων καὶ ὀξυσάκχαρος.

Τροχίσκοι τοῦ ἀνίσου, ὠφέλιμοι πρὸς τὸ ψυχρὸν ἦπαρ καὶ στόμαχον καὶ πρὸς τοὺς τῶν ὑποχονδρίων ἀνέμους. Λαβὼν ἄνισον κεκαθαρισμένον καὶ ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ σπέρμα μαράθρου πλατύ, ἀνὰ ⟨ζ′, γλυκύρριζαν κεκαθαρισμένην τὴν ἐπιφάνειαν ⟨ϛ′ καὶ χυλὸν γλυκυρρίζης καὶ σχινάνθην, μαστίχην καὶ στάχος ἀνὰ ⟨γ′ καὶ χυλὸν εὐπατορίου οὐγγ. β′, κόστον γλυκὺν καὶ κασσίας τὸ διπλοῦν καὶ ἄσαρ καὶ ἀψίνθιον ῥωμαϊκὸν καὶ σπόδιον ἀνὰ ⟨β′. Κόψας, σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ σελίνου καὶ γενέσθωσαν τροχίσκοι ἀνὰ ἓξαγ. ἑνὸς καὶ ποθήτω εἷς καθ' ἡμέραν μεθ' ὕδατος τῶν λαχάνων καὶ ὀξυμέλιτος.

Τροχίσκοι τοῦ εὐπατορίου, οἱ καλούμενοι δεκάειδοι, λυσιτελοῦσι πρὸς τὸ ἦπαρ καὶ τὸν στόμαχον καὶ ἀποφράττουσι τὰς ἐμπνευματώσεις καὶ εἰς τὸ ῥῖγος τῶν ἀπὸ φλέγματος πυρετῶν καὶ ταχέως εὐδοκιμοῦσι. Λαβὼν ἀψινθίαν ῥωμαϊκὴν καὶ σχινάνθην καὶ χυλὸν εὐπατορίου, ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ μαράθρου σπέρμα καὶ μαστίχην ἀνὰ ⟨δ′, ἄνισον καὶ τραγάκανθαν λευκήν, σάνδαλ κίτρινον καὶ σπόδιον λευκὸν ἀνὰ ἓξαγ. ἑνός, κόψας σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ ἰντίβων καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨α′ καὶ ποθήτω μεθ' ὕδατος τῶν λαχάνων καὶ ὀξυμέλιτος.

Τροχίσκοι τῶν ῥόδων, δυναμοῦσι τὸ ἦπαρ καὶ τὸν στόμαχον. Λαβὼν φύλλα ῥόδων ἐρυθρῶν ⟨ι, γλυκύρριζαν ⟨ϛ′, σχινάνθην καὶ στάχος καὶ μαράθρου σπέρμα κηπευτοῦ καὶ σπόδιον καὶ τραγάκανθαν λευκὴν / ἀνὰ ⟨β′. Κόψας, σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ ἰντίβων καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨α′ καὶ ποθήτωσαν μεθ' ὕδατος τῶν ροῶν, ἢ μεθ' ὕδατος τῶν λαχάνων.

φύλ. 2

Τροχίσκοι τοῦ σποδίου, ὠφελοῦσι πρὸς ὀξὺν πυρετὸν καὶ θερμότητα τοῦ ἥπατος καὶ πρὸς τὴν συνεχῆ δίψαν. Λαβὼν ῥόδα ἐρυθρὰ ξηρὰ ἓξάγ. δ′. καὶ σπόδιον λευκὸν καὶ ἀνδράχνης σπέρμα καὶ χυλὸν γλυκυρρίζης ἀνὰ οὐγγ. β′, τραγάκανθαν λευκὴν καὶ ἄμυλον ἀνὰ ⟨α′, σάκχαρ ἓξάγ. β′. Κόψας, σήσας φύρασον μετὰ χυλοῦ ψυλλίου καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ἓξάγ. Ἡ πόσις εἷς τροχίσκος μετὰ ὕδατος τῶν ῥοῶν.

---

1 εὐπατορίου 2 τραγακάνθαν 10 εὐπατωρίου 12 σπονδίου
15 εὐπατωρίου 17 τὸ ἀπὸ 19 εὐπατορίου 20 τραγακάνθαν
26 τραγακάνθαν 33 τραγακάνθαν

Τροχίσκοι τῆς καφουρᾶς, ψύχουσι τὴν φλόγωσιν καὶ τὴν ἕξαψιν καὶ τὴν θέρμην τοῦ ἥπατος καὶ πρὸς ὀξεῖς πυρετούς. Λαβὼν ῥόδα ἐρυθρὰ ἑξάγ. Ϛ′, σπόδιον καὶ κόμμι καὶ τραγάκανθαν ἀνὰ ⟨δ, καφουρὰν ⟨ἡμίσ. σπέρμα ἀγγουρίου καὶ τετραγγουρίου ἀπολεπισμένον καὶ σπέρμα ἀνδράχνης καὶ γλυκυρριζῶν ἀνὰ ⟨η′. Κόψας, σήσας φύρασον μετὰ γλίσχρου τοῦ ψυλλίου καὶ ποίησον τροχίσκους, στάθμῃ τῶν προτέρων, καὶ χρῶ αὐτοῖς, ὡς τοῖς ἄνωθεν.

Τροχίσκοι τῆς ὀξυακάνθης, ὠφελοῦσι πρὸς τὴν τοῦ ἥπα/τος 2ᵛ ἔμφραξιν καὶ τῆς σπληνὸς καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν τοῦ ὄγκου καὶ ἐμφάνισιν τῶν σημείων τῆς θερμότητος. Λαβὼν ὀξυάκανθαν ⟨ζ′, ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ σπόδιον καὶ λάχανον κεκαθαρισμένον καὶ κρόκον ἀνὰ ⟨α′ καὶ φούβελ καὶ στάχος καὶ καρεόφυλλον καὶ κόστον γλυκὺν καὶ σχινάνθην ἀνὰ ἑξάγ. γ′. καὶ ῥέον ἰνδικὸν καὶ σάνδαλ ῥούσιον καὶ σπέρμα μαράθρου ἀνὰ ⟨α′ καὶ σπέρμα κουσύθου ⟨ε′. Κόψας, σήσας φύρασον μεθ' ὕδατος καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨α′ καὶ ποθήτω μετὰ ζωμοῦ μαράθρων καὶ φύλλων ῥαφάνων καὶ ὀξυμέλιτος

Τροχίσκοι τῶν ἴων. Διεθέμην τούτους πρὸς τὸ ἀποπαῦσαι τὴν ζέσιν τῆς χολῆς καὶ καταπραΰναι τὴν φλόγα καὶ τὸ ἧπαρ καὶ τὸν στόμαχον. Κενοῖ δὲ καὶ τοὺς πυρέττοντας ἡ χρῆσις τοῦ βοηθήματος. Λαβὼν ἴα κυανίζοντα οὐγγ. γ′ καὶ ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ σάκχαρ ἀνὰ ⟨β′., σπόδιον λευκὸν καὶ χυλὸν γλυκυρρίζης καὶ σπέρμα ἀνδράχνης, καὶ σάνδαλ λευκόν, σπέρμα σικύου ἀπολεπισμένον καὶ σκαμμωνίαν καὶ μαστίχην ἀνὰ ἑξάγ. ἥμ. Κόψας σήσας φύρασον μεθ' ὕδατος καὶ ποίη- φ.3ᵛ σον τροχίσκους ἀνὰ μιᾶς ⟨· ἡ πόσις εἷς τροχίσκος μετὰ τοῦ σερα/πίου τῶν δαμασκήνων τοῦ ἁπλοῦ ἢ μεθ' ὕδατος τοῦ ἀπομαλάγματος τοῦ ἰνδικοῦ μαράθρου καὶ μείζονος ἢ τὸ μάννα.

Τροχίσκοι ἕτεροι ἰσχυρότεροι τῶν προηγουμένων. Καὶ εἰσὶ λευκοί, λαμβάνονται μετὰ ἐπιτηρήσεως καὶ ἀκριβοῦς διαίτης καὶ ὕδατος θερμοῦ. Λαβὼν τραγάκανθαν λευκὴν ⟨Ϛ′, κέρας ἐλάφου ⟨γ′, σπόδιον λευκὸν ἀνὰ ⟨γ′, ὀξύπορον ⟨Ϛ′, θρέμμα ζουλαπίου ⟨ι′, σάνδαλ λευκὸν ⟨β′, κασσία γλυκέα καὶ σπέρμα ἀλθαίας ἀνὰ ⟨γ′. Κόψας σήσας τὰ δέοντα. Τὸ δὲ ὀξύπορον χωρὶς ἑνώσας ζύμωσον μετὰ ῥοδοστάγματος καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨β′. Ἡ δόσις εἷς τροχίσκος μετὰ ὕδατος θερμοῦ, ὡς προέφην.

Τροχίσκοι τῶν τριῶν σανδαλίων. Διεθέμην αὐτοὺς πρὸς τοὺς πυρέττοντας καὶ σφοδροτάτην δίψαν καὶ θέρμην τοῦ ἥπατος καὶ τοῦ

3 τραγακάνθαν 7 στάθμην 10 ὀξυακάνθαν
16 ἐν τῇ ὥᾳ: χυλοῦ 22 λελεπτισμένον
29 τραγακάνθαν, σποδίον 31 θασσία

στομάχου καὶ εἰς τὴν ξηρότητα τῆς γλώττης ἀπὸ τῶν κατὰ κράτος χολωδῶν ἀτμῶν· καὶ εἰσὶν ὀξυδερκεῖς καὶ δεδοκιμασμένοι καὶ πλατύκοιτοι.

Λαβὼν ῥόδα ἐρυθρὰ καὶ σπόδιον καὶ σάκχαρ, ἀνὰ ⟨δ′, σάνδαλ κίτρινον καὶ λευκὸν καὶ ἐρυθρὸν καὶ σπέρμα ἀνδράχνης, χυλὸν γλυκυρρίζης ἀνὰ κτλ.

φ. 4 Τροχίσκοι τῶν τριῶν σανδαλίων κενούντων τὸν στόμαχον (1).
Τροχίσκοι καλούμενοι καμφορᾶτοι.
φ. 4ᵛ » τοῦ σποδίου.
Τροχίσκοι τῶν ῥόδων.
» τοῦ ἀνίσου.
φ. 5 Τροχίσκοι στομαχικοί.
» ὀξυακάνθης, ψιλότεροι τῶν σανδαλίων.
Τροχίσκοι πρὸς κατάπαυσιν τῆς ξανθῆς χολῆς καὶ πυρετὸν τοῦ ἥπατος.
φ. 5ᵛ » πρὸς ἡπατικοὺς τοὺς ἔχοντας θέρμην.
φ. 6 Τροχίσκοι ἡπατικοί.
» διὰ σπερμάτων.
Τροχίσκοι ὠφελοῦντες πρὸς ληθάργους καὶ κεφαλῆς ὀδύνας, τὰς ἀπὸ φλέγματος.
φ. 6ᵛ Τροχίσκων ὑπνωτικῶν σύνθεσις.
Τροχίσκοι δυσώδεις.
φ. 7 » ὠφελοῦντες εἰς τραύματα τὰ ὄντα ἐν τῷ πνεύμονι.
Τροχίσκοι ὠφελοῦντες πρὸς τὰ τοῦ πνεύμονος τραύματα.
» πρὸς αἱμοπτοϊκούς.
φ. 7ᵛ Τροχίσκοι στυπτικοὶ καὶ ξηραντικοί.
» διὰ μήκωνος, ἐκκόπτοντες τὴν τοῦ αἵματος πτύσιν καὶ δυναμοῦντες τὰ τῆς ἀναπνοῆς ὄργανα, ἐπέχοντες καὶ τοὺς κατάρρους.
φ. 8 Τροχίσκοι λυσιτελοῦντες πρὸς πτύσιν αἵματος καὶ ῥῆξιν φλεβῶν ἀπὸ τοῦ στήθους καὶ τοῦ ἥπατος καὶ τῶν νεφρῶν καὶ ἐκ τῆς μήτρας.
» ὠφέλιμοι πρὸς κοιλιακοὺς καὶ στρόφους συνεχεῖς.
Τροχίσκοι ὠφελοῦντες πρὸς κοιλιακοὺς ἐκ τῆς λειεντερίας καὶ τοῦ στομάχου.
φ. 8ᵛ » λυσιτελοῦντες εἰς πᾶσαν νόσον κολλητικήν.

---

1 κατακράτιος

(1) Ἡ σύνθεσις τῶν ἄνω τροχίσκων παραλείπεται ὧδε.

Τροχίσκοι ψυχρὰν κράτησιν ἔχοντες, πρὸς ῥοῦν κοιλιακὸν καὶ φ. 9
τὴν τοῦ στομάχου ἀδυναμίαν καὶ πρὸς πλῆθος ῥεύσεως.
» ἡπιόνιοι ὠφέλιμοι πρὸς τὸ κοιλίαν ἐπέχειν.
Τροχίσκοι λυσιτελοῦντες πρὸς ἀλφούς, λαμπρύνουσι δὲ τὴν ὄψιν.
» καπάρεως ὠφελοῦσι πρὸς τὰ τῆς σπληνὸς οἰδήματα. φ. 9ᵛ
Τροχίσκοι πρὸς πόνον σπληνὸς καὶ σκληρότητα αὐτοῦ.
» τῆς μήκωνος· ὠφελοῦσι πρὸς σφοδροτάτην ἐκφλόγω- φ. 10
σιν καὶ πρὸς τὰ τῶν νεφρῶν καὶ τῆς κύστεως.
Τροχίσκοι ὠφέλιμοι πρὸς πληγὰς νεφρῶν καὶ τῆς κύστεως.
» ὠφελοῦντες πρὸς αἱμοπτοϊκοὺς οὐροῦντας αἷμα καὶ φ. 10ᵛ
πύον.
Τροχίσκοι πρὸς τοὺς αἷμα οὐροῦντας.
» ἐκκόπτοντες τὸ αἷμα καὶ τὸ πύον, τὸ ῥέον ἀπὸ τῶν φ. 11
νεφρῶν.
Τροχίσκοι λύοντες τὸ πεπηγὸς αἷμα, τὸ ἐφελκόμενον ἀπὸ ῥήξεως
φλεβὸς ἐν τῷ ἥπατι ἢ ἐν τοῖς νεφροῖς.
» ὠφελοῦντες πρὸς τὸν διαβήτην.... λαβών....

(Τέλος) .... καὶ σπέρμα ὀξυλαπάθου καὶ μυρσινόκοκκα, καὶ σπέρμα φ. 11ᵛ
ἀνδράχνης καὶ ψύλλιον πεφρυγμένα ἀνὰ ⟨β΄, ἀκακίαν καὶ βολαύστιον καὶ ἄμυλον πεφρυγμένον καὶ σπέρμα ἀγγουρίου καὶ τετραγγουρίου καὶ πέπονος ἀπολελεπισμένα ἀνὰ οὐγ. α΄ καὶ ἡμισ., καφουρὰν κεράτιον ἕν, καὶ σπέρμα ῥόδων καὶ ἀλθαίας κόκκους καὶ κόκκους κυδωνίων καὶ χυλὸν ὑποκυστίδος καὶ σουὴ καὶ αἷμα δρακόντειον καὶ σπέρμα ἀρνογλώσσου καὶ ῥέον ἰνδικὸν ἀνὰ ⟨β΄. Κόψας, σήσας ζύμωσον μετὰ χυλοῦ ψυλλίου τοῦ ἐξερχομένου μετὰ ῥοδοστάγματος καὶ ποίησον τροχίσκους ἀνὰ ⟨α΄ καὶ ἡμισ. πίνων τοὺς τοιούτους τὰς πρωΐας καὶ πολλάκις τῇ ἑσπέρᾳ μετὰ ζουλαπίου τῶν μυρσίνων ἢ τῶν ῥόδων· ἢ τοῦ ὀμφακίνου μετὰ ὕδατος πολυγόνου ἢ μετὰ ῥοδοστάγματος» (1).

Οὕτως ἔχει τὸ α΄ μέρος τῆς πραγματείας τοῦ Χαρίτωνος, τὸ περὶ τροχίσκων. Τροχίσκοι καλοῦνται ἀπὸ τοῦ διδομένου κατὰ τὴν ἀνάπλασιν αὐτῶν σχήματος φαρμακευτικαί τινες σκευασίαι ἐν χρήσει οὖσαι ἀπὸ ἀρχαιοτάτων χρόνων. Ὁ Ἱπποκράτης αὐτὸς ἀναγράφει «κόλλικας» (2), τροχίσκους ὡς μεταφράζει ὁ Littré (3), ἐντιθεμένους τῇ γυναικὶ πρὸς σύλληψιν.

(1) Εἶτα ἕπεται τὸ β΄ κεφάλαιον περὶ κόκκων (φύλ. 11ᵛ).
(2) Ἱπποκράτης, Littré V, 138.
(3) Αὐτόθι 139 § 29.

Ὁ Γαληνὸς ἐν τῷ περὶ «συνθέσεως φαρμάκων κατὰ γένη»[1] γράφει περὶ τροχίσκων καὶ παραθέτει πλείστας συνθέσεις αὐτῶν, ἃς εὑρίσκομεν ἀναγραφομένας καὶ ὑπὸ τῶν μεταγενεστέρων ἰατρῶν. Οὕτω ὁ Ὀρειβάσιος[2] κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους ἀναγράφει 14 εἴδη τροχίσκων, ὁ Παῦλος ὁ Αἰγινήτης[3] περὶ τοὺς τεσσαράκοντα, 136 δὲ ὁ Νικόλαος ὁ Μυρεψός[4].

Καὶ οἱ Λατῖνοι δὲ συγγραφεῖς ἀναγράφουσι τροχίσκους, ὡς ὁ Κέλσος[5], ὅστις μνημονεύει 6, ὀνομάζων αὐτοὺς *pastilli*, ἐπιπροσθέτων «quos τροχίσκους Graeci vocant». Καὶ παρὰ τοῖς Ἄραψι δὲ ἰατροῖς ἐξηκολούθησεν ἡ χρῆσις τῶν τροχίσκων, ὡς δεικνύουσι τὰ ἔργα τοῦ Σαραπίωνος[6], τοῦ Ἀλῆ - Ἀββᾶ[7], τοῦ Μέσσουε[8] καὶ ἄλλων.

Οἱ τροχίσκοι παρεσκευάζοντο ἐκ διαφόρων φαρμακευτικῶν οὐσιῶν, ἰδίᾳ φυτικῶν, αἵτινες μετεβάλλοντο πρῶτον εἰς λεπτὴν κόνιν, ἥτις εἶτα ζυμουμένη μετά τινος χυμοῦ, σιροπίου ἢ ἄλλης γλίσχρου οὐσίας εἰς μᾶζαν, ἐτεμαχίζετο εἰς μικρὰ τμήματα στρογγύλα, τρίγωνα ἢ τετράγωνα, ἀφιέμενα πρὸς ξήρανσιν πρὸ τῆς ἀποθηκεύσεως. Οὐδεμία ποτὲ ἐλαιώδης οὐσία προσετίθετο τοῖς τροχίσκοις.

Οἱ τροχίσκοι ἦσαν τριῶν εἰδῶν. Οἱ μὲν ἐδίδοντο ἐσωτερικῶς (τρ. πότιμοι) πρὸς στύψιν κοιλίας, κατὰ αἱμορραγιῶν ἢ πρὸς ἀποσυμφόρησιν ἢ παῦσιν πόνων κοιλιακῶν σπλάγχνων, οἱ δὲ ἐνίεντο (τροχ. ἐνετικοὶ) μετὰ διάλυσιν ἐν χυλῷ πτισάνης, ἢ χυλῷ πιτύρων κτλ. κατὰ δυσεντερίας, αἱμορραγίας ἢ πρὸς στύψιν κοιλίας, τρίτοι δέ τινες ἦσαν ἐν χρήσει ἐξωτερικῇ (τροχ. κατάχριστοι) κατὰ διαφόρων ἐξανθημάτων, οἷον ἕρπητος, ἑλκῶν ἢ πρὸς καῦσιν ἀνθράκων, πτερυγίων, σαρκωμάτων κτλ.[9].

Οἱ τροχίσκοι ἐχαρακτηρίζοντο τοῦτο μὲν ἐκ τοῦ σχήματος αὐτῶν (τρίγωνοι[10] κτλ.), τοῦτο δὲ ἐκ τῆς περιεχομένης κυρίας καὶ ἐνεργοῦ οὐσίας (τροχίσκος κροκώδης[11], ῥόδων, θαψίας, κοραλλίου, ἠλέκτρου

---

(1) Γαληνὸς Βιβλ. Ε΄., Kühn τόμ. XIII, 824 - 837.
(2) Ὀρειβάσιος, Daremberg - Ruelle V, 128 - 131.
(3) Παῦλος ὁ Αἰγινήτης Βιβλ. VII, 12.
(4) Πρβλ. Κώδικα 2243 Ἐθν. Βιβλιοθήκης Παρισίων φύλ. 479ν καὶ ἑφεξῆς.
(5) Celsus, de re medica, Lib. V, cap. 20.
(6) VII, 18.
(7) Pract. X, 14.
(8) I, 8.
(9) Ὀρειβάσιος, ἔνθ. ἀνωτ. τόμ. II, σελ. 438 καὶ Παῦλος Αἰγινήτης βιβλ. VII, κεφ. 12.
(10) Ἀλέξανδρος ὁ Τραλλιανός, Puschmann I, 507.
(11) Αὐτόθι.

κτλ.), ἀλλὰ καὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἐφαρμόσαντος ἢ συνθέσαντος αὐτοὺς ἰατροῦ (τροχίσκος Ὀρειβασίου, Φιλίππου, Πολυείδου, Μούσα, Ἄνδρωνος, Ἀσκληπιάδου κτλ.).

Περὶ τοῦ συγγραφέως Χαρίτωνος οὐδὲν σαφὲς γινώσκομεν. Ὁ Γαληνὸς ἀναφέρει Χαρίτωνά τινα ὀχλαγωγόν, πιθανῶς τῶν μέσων τοῦ α΄ μ. Χ. αἰῶνος, ἐφευρέτην φαρμάκου κατὰ τῶν δηγμάτων τῶν φαλαγγίων, ὅστις «περιήκων τὰς πανηγύρεις, ἀρήγειν ἐβούλετο τοῖς δακνομένοις»[1]. Τὸ ὄνομα Χαρίτων (Marcus Julius Chariton) εὑρηται καὶ ἐπὶ σφραγῖδος ὀφθαλμιατροῦ Ρωμαίου, τῆς γ΄ μ. Χ. ἑκατονταετηρίδος[2].

---

(1) Γαληνὸς Kühn XIV, 180.

(2) *Grotefend,* Die Stempel der röm. Augenärzte, σελ. 63. Ὅρα καὶ *Wellmann* ἐν Pauly-Wissowa's Real Encyclopädie ἐν λέξ. Χαρίτων.

Ο ΕΓΕΛΙΣΜΟΣ ΕΝ ΕΛΛΑΔΙ

ὑπὸ

Κ. Ι. ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Οὐδεὶς ἴσως ἐκ τῶν νεωτέρων φιλοσόφων ἐνετράφη καὶ ἐνεγήρασεν ἐν τῷ πνεύματι τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἠγάπησε τόσον αὐτὴν ὅσον ὁ *Γρ. Φρ. Ἔγελος*. Αἱ ἰδέαι τοῦ Πλάτωνος καὶ μάλιστα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐγένοντο ὁ ἐνδότατος πυρὴν καὶ ἡ κυριωτάτη ἀφετηρία τῶν θεωριῶν τοῦ περικλεοῦς φιλοσόφου. Οὗτος τὴν κοσμοϊστορικὴν περίοδον τὴν ἑλληνικὴν ἐχαρακτήριζεν ὡς τὴν νεανικὴν τῆς ἀνθρωπότητος ἡλικίαν καὶ ὑπέροχον ἀνέμελπεν ὕμνον εἰς τὴν ἀτίμητον ἀξίαν τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἐξαίρων ἐν τοῖς λόγοις αὐτοῦ τὴν δύναμιν τῶν κλασσικῶν σπουδῶν παρετήρει πρὸς ἄλλοις ὅτι βάσις τῆς ὑψηλοτέρας μορφώσεως πρέπει νὰ εἶναι καὶ νὰ μένῃ πρώτιστα μὲν καὶ κυριώτατα ἡ τῶν Ἑλλήνων ἔπειτα δὲ ἡ τῶν Ῥωμαίων γραμματεία. Ἔν τινι δὲ πρὸς τὸν Niethammer ἐπιστολῇ ἐξέφραζε τὴν εὐγνωμοσύνην αὐτοῦ «διὰ τὴν ἀνύψωσιν τῶν ἑλληνικῶν, τῶν ἀληθινῶν καὶ πραγματικῶν γνώσεων».

Καὶ ὅπως ἐνθέως ἠγάπησε τὴν Ἑλλάδα ὁ ὑπερφυὴς φιλόσοφος οὕτω καὶ ἠγαπήθη εὐγνωμόνως ὑπ' αὐτῆς. Ἐκ τῶν μαθητῶν καὶ θαυμαστῶν τῶν προσερχομένων ἀθρόων εἰς τὰς παραδόσεις ἐκείνου οὐχὶ ὀλίγοι ἦσαν Ἕλληνες. Οὐδ' ἦτο δυνατὸν τὸ ὑπέροχον αὐτοῦ φιλοσοφικὸν σύστημα νὰ καταλίπῃ ἀσυγκίνητον τὸ ἑλληνικὸν πνεῦμα, ὅπερ πάλαι ποτὲ παρήγαγε τὴν φιλοσοφίαν καὶ ἐξέθρεψε τὴν ἰδεολογίαν.

Πρῶτος τῶν παρ' ἡμῖν ἀσχοληθέντων ἰδίᾳ περὶ τὸν Ἔγελον καὶ οἰκειωθέντων τὴν φιλοσοφίαν αὐτοῦ φαίνεται ὅτι ἦτο ὁ ἐκ Κεφαλληνίας Φραγκίσκος Πυλαρινὸς (1802-1882)[1], ὅστις ἐσπούδασεν ἐν

---

[1] Τὸ πρᾶγμα ποιοῦσι πιθανὸν αἱ κατ' ἀνάμνησιν διηγήσεις τῶν μαθητῶν, διότι ὁ Πυλαρινὸς οὐδὲν κατέλιπεν φιλοσοφικὸν ἔργον πλὴν λόγου ἐναρκτηρίου ἐπιγραφομένου «Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Φιλοσοφίαν» (ἔπιθι τὴν μελέτην Γ. Γρατσιάτου, «Ἑγελιανοὶ ἐν Ἑλλάδι», 1932).

Γαλλίᾳ, καὶ ἐπανελθὼν ὕστερον ἀνεμείχθη ζωηρῶς εἰς τὰ πολιτικὰ τῆς Ἑπτανήσου πράγματα κατὰ τῆς ἀγγλικῆς προστασίας· διωρίσθη τῷ 1843 καθηγητὴς τῆς φιλοσοφίας ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ Ἀθηνῶν, τῷ τότε λεγομένῳ Ὀθωνείῳ, ἔνθα ἐδίδαξε μετὰ πολλὰ διαλείμματα ἀπολύσεως ἐπὶ 33 ἔτη. Καὶ ἄνδρες δὲ λόγιοι μὴ διατρίβοντες εἰδικῶς περὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐμελέτων τὰ συγγράμματα τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου καὶ ἦσαν ἔμπειροι τῶν διδαγμάτων αὐτοῦ (1).

Εἰδικώτερον καὶ συντονώτερον ἐνέκυψεν εἰς τὴν ἐγελικὴν φιλοσοφίαν καὶ σεμνὸς ταύτης ἐγένετο μυσταγωγὸς ὁ ὡσαύτως ἐκ Κεφαλληνίας καταγόμενος Ἰω. *Μενάγιας* (2). Οὗτος φοιτήσας τὸ κατὰ πρῶτον ἐν τῇ Ἀκαδημείᾳ τῆς Κερκύρας μετέβη χάριν εὐρυτέρων σπουδῶν εἰς Πίζαν, ἔνθα ἔτυχε τῷ 1838 διπλώματος τῆς νομικῆς. Ἀλλὰ φύσει ὢν φιλήρεμος καὶ εἰς φιλοσοφικὰς μελέτας εὐπρόθυμος ἀπέστη τῶν νομικῶν ἀσχολήσεων καὶ ἦλθε πρὸς ἱκανοποίησιν τῆς φιλομαθείας εἰς Γερμανίαν, ἔνθα τότε ἐπεπόλαζε καὶ ἐπεκράτει ζωηρὰ ἡ περὶ τὴν ἰδεολογίαν τοῦ Ἐγέλου κίνησις. Ἐν Λιψίᾳ ἐσπούδασε τέσσαρα ἔτη καὶ ὑποβαλὼν ἐναίσιμον διατριβὴν περὶ τῆς Καρτεσιακῆς φιλοσοφίας ἀνηγορεύθη τῷ 1838 διδάκτωρ. Ἐπανελθὼν εἰς Κεφαλληνίαν ἐδίδαξε τοὺς συμπολίτας τὴν νεωτέραν καὶ μάλιστα τὴν ἐγελικὴν φιλοσοφίαν ἀποτελῶν οἱονεὶ φωτεινὴν ἑστίαν, περὶ ἣν συνήγοντο οἱ φιλομαθέστεροι καὶ λογιώτεροι ἄνδρες. Διωρίσθη δὲ τῷ 1850 καθηγητὴς καὶ ὕστερον διευθυντὴς ἐν τῷ Λυκείῳ Ἀργοστολίου, ἔνθα ἐδίδαξεν ἐπὶ 16 ἔτη· ἐτελεύτησε τῷ 1870 ἐν Βάδεν, ὅπου μετέβη πρὸς ἴασιν.

Ἡ διδασκαλία αὐτοῦ καίπερ μὴ ἀρκουμένη εἰς ξηροὺς τύπους ἐκινεῖτο πάντως ἐν τῷ στενῷ τῶν γυμνασιακῶν παραδόσεων κύκλῳ, ὅστις παρεκώλυε τὴν εὐρυτέραν ἀνάπτυξιν καὶ τὴν εἰς ἰδίας μελέτας ἀφοσίωσιν. Ἄτολμος δὲ ὢν καὶ ἀνεπίδεικτος οὔτε τι ἔγραψεν οὔτε τὴν ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ προτεινομένην ἕδραν ἀπεδέξατο· οἱ πολυάριθμοι δὲ μαθηταὶ διετήρησαν ἀνεξίτηλον τὴν ἀνάμνησιν τῆς τε ἐμβριθοῦς καὶ γονίμου διδασκαλίας καὶ τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐγενοῦς ἤθους

(1) Ὁ *Ἐμ. Ῥοΐδης* καὶ ὁ *Ἄγγ. Βλάχος* περιελθόντες εἰς ὀξύτατον πρὸς ἀλλήλους φιλολογικὸν ἀγῶνα περὶ τοῦ ἂν ὑπάρχει ποίησις ἐν Ἑλλάδι ὑπερεμάχουν ἑκάτερος τῆς οἰκείας ἀπόψεως ἐπικαλούμενοι τὰς γνώμας ἄλλων πολλῶν καὶ δὴ καὶ τοῦ Ἐγέλου. (Ἐμ. Ῥοΐδου «Περὶ συγχρόνου ἑλληνικῆς ποιήσεως» σελ. 10, 15 ἑξ. 24, 33, 41. «Περὶ συγχρόνου ἐν Ἑλλάδι κριτικῆς» σελ. 15, 19 ἑξ. 28, 36, 42 ἑξ. 48 ἑξ. κἄ.—Ἀγγ. Βλάχου «Ὁ νέος κριτικὸς» σελ. 21, 23 ἑξ. 26 ἑξ.

(2) Ἔπιθι *Ἠλ. Τσιτσέλη*, Κεφαλληνιακὰ σύμμεικτα 1, 396 ἑξ.—*Γ. Γρατσιάτου*, ἔνθ. ἀνωτ. 5 ἑξ.

τοῦ ἀνδρός. Λόγιος Γερμανὸς ἐπισκεφθεὶς τῷ 1858 τὴν Κεφαλληνίαν ἐγνώρισε τὸν Μενάγιαν καὶ μαθὼν ἔκπληκτος τὴν εἰς τὴν ἐγελικὴν φιλοσοφίαν ἀφοσίωσιν αὐτοῦ ἔγραψε τὰ ἑξῆς: «Ὢ πόσην ἀγαλλίασιν θὰ ᾐσθάνετο ἐν τῷ τάφῳ ὁ μέγας φιλόσοφος ὅτι πορρωτάτω τῆς πατρίδος του ἐν τῇ πολίχνῃ τοῦ Ἀργοστολίου μαθητὴς αὐτοῦ καὶ ζηλωτὴς τῶν διδαγμάτων του διαδίδει ταῦτα καὶ διὰ τοῦ γάλακτος τῆς λογικῆς καὶ τῆς ψυχολογίας θηλάζει τὴν Κεφαλληνιακὴν νεολαίαν» (1).

Διὰ τοῦ Μενάγια ἡ φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου ἐρριζοβόλησεν ἐν Κεφαλληνίᾳ, διεδόθη εὐρέως ἀνὰ τὴν ἑπτάνησον καὶ ἐγνώσθη ἐν Ἑλλάδι.

Σημειώσεως ἄξιον εἶναι ὅτι ὁ εἰρημένος ἀνὴρ ἔσχε ῥοπὴν ἐπὶ τὴν διανόησιν τοῦ ὑμνογράφου τῆς ἐλευθερίας *Διον. Σολωμοῦ* (1798–1858), ὅστις παρ' ἐκείνου φαίνεται μαθὼν τὴν φιλοσοφίαν τοῦ Ἐγέλου (2) καὶ ἐφαρμόσας τὴν θεωρίαν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐκδοχὴν τῆς τέχνης καὶ τῆς ποιήσεως (3).

Καὶ ἀληθῶς ἡ ἰδεοκρατικὴ τάσις τῶν Γερμανῶν καὶ ἡ τὴν ἐλευθερίαν θεοῦσα βαθύφρων φιλοσοφία τοῦ Ἐγέλου δὲν ἠδύνατο νὰ εὕρῃ ἀλλαχοῦ ἐντονωτέραν ἠχὼ ἢ ἐν Ἑλλάδι καὶ δὴ ἐν τῇ ζεούσῃ ὑπὸ τῆς ἐπαναστάσεως ψυχῇ τοῦ εὐφαντάστου Ζακυνθίου ποιητοῦ.

Ἐκ τῶν μαθητῶν τοῦ Μενάγια ἦτο καὶ ὁ *Θεόδ. Καροῦσος* (1808–1865), ὅστις ἐγένετο καθηγητὴς καὶ ὕστερον διευθυντὴς τοῦ Λυκείου Ἀργοστολίου τῷ δὲ 1862 ἐξελέχθη βουλευτὴς Κεφαλληνίας· συνέγραψε διατριβὰς καὶ μελέτας ἱστορικάς, φιλολογικὰς καὶ φιλοσοφικάς. Ὅτι ὁ ἀνὴρ ὑπέστη τὴν ἐπίδρασιν τῶν ἐγελικῶν θεωριῶν, μαρτυρεῖ ἥ τε ἐπὶ ἀμφιλεγομένων ζητημάτων συμφωνία αὐτοῦ πρὸς τὸν μέγαν φιλόσοφον (4) καὶ μάλιστα ἀποφάνσεις τινὲς ἀπαντῶσαι ἐν τῇ Κριτικῇ ἐκθέσει τοῦ περὶ τοῦ «βίου τοῦ Ἰησοῦ» τοῦ Ἐρν. Ῥενάν. Ἐν τῇ κρίσει ταύτῃ παρατηρεῖ ὅτι ἡ θρησκευτικὴ πίστις γεννᾶται ἔκ τινος συγγενείας τοῦ πεπερασμένου πνεύματος πρὸς τὸ ἄπειρον, ἔκ τινος ἐνδο-

---

(1) «Ein Besuch auf Korfu und Cefalonien von A. Mousson», 1858.

(2) Εἰς τοῦτο συνεβάλετο καὶ ὁ *Πολυλᾶς* ὅστις ἐπανελθὼν ἐκ Γερμανίας κατέστησεν εἰς τὸν Σολωμὸν γνωστὴν τὴν ἐκεῖ κρατοῦσαν ποίησιν καὶ φιλοσοφίαν μεταφράζων αὐτῷ μέρη ἐκ τῶν ἔργων τοῦ Schiller καὶ τοῦ Ἐγέλου. Ἴδε πρόλογον τῶν Ἁπάντων τοῦ Σολωμοῦ (ἔκδ. Κ. Παλαμᾶ, 1921 σελ. κε').

(3) Ἔνθ. ἀνωτ. σ. 167 ἑξ.

(4) Οὕτως ἀσπάζεται τὴν γνώμην τοῦ Ἐγέλου περὶ τῆς σημασίας τοῦ δαιμονίου τοῦ Σωκράτους καὶ περὶ τῶν αἰτίων τῆς εἰς θάνατον καταδίκης αὐτοῦ. (Δοκίμ. τῆς ἀρχαίας παρ' Ἕλλησι φιλοσοφίας σ. 80 ἑξ. 93).

μύχου τάσεως τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸ θεῖον (1). Ἐν δὲ τῷ καθορισμῷ τῆς σχέσεως τῶν προσώπων τῆς θείας τριάδος λέγει ὅτι «ἀνάγκη πᾶσα τὸ γενικὸν (ὁ Θεός, ὁ πατὴρ) νὰ ἀντικειμενίζηται εἰς τὸ μερικὸν (τὸ πεπερασμένον, τὸν υἱόν), ἐκ τούτου δὲ πάλιν νὰ ἐπανακάμπτῃ εἰς ἑαυτὸν ὡς πνεῦμα ἀπόλυτον· ἀφ' ἑνὸς ἡ συνείδησις τοῦ θεοῦ πραγματοποιεῖται ἐν τῇ τοῦ Ἰησοῦ ὡς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἀφ' ἑτέρου ἡ τοῦ Ἰησοῦ πραγματοποιεῖται ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ὡς πατρός (2)». Περὶ δ' ἑκάστου μεγάλου ἀνδρὸς γνωματεύει ὅτι ὀρθῶς καλεῖται ὄργανον τῆς θείας προνοίας, διότι κυρίως δὲν ἐπιτελεῖ ἰδίους αὐτοῦ σκοπούς, ἴδια αὐτοῦ σχέδια, ἀλλὰ σκοποὺς καὶ σχέδια ὑπερτέρας τινὸς δυνάμεως χωρὶς νὰ ἔχῃ τούτων ἐπίγνωσιν (3). Εἶναι εὐνόητον ὅτι ἐνταῦθα ἔχομεν ἐπανάληψιν ἐγελικῶν διδαγμάτων.

Θερμότερος θιασώτης τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου ὑπῆρξεν ὁ ἐπίσης Κεφαλλὴν *Παῦλος Γρατσιᾶτος* († 1917), ὅστις μαθητεύσας ἐν τῷ Λυκείῳ Ἀργοστολίου ἐμυήθη ὑπὸ τοῦ Μενάγια τὴν ἐγελικὴν φιλοσοφίαν. Τὴν διδασκαλίαν ἐκείνου ἀφετηρίαν ποιήσας καὶ τὴν ἔλλειψιν εὐρυτέρων σπουδῶν διὰ συντόνου ἐργασίας ὅλως ἀναπληρώσας ἀνέδειξεν ἑαυτὸν ἐκπρεπῆ ἐν τοῖς συγχρόνοις λύγιον. Ἐν τῷ ἀξιολόγῳ ἔργῳ τῷ ἐπιγραφομένῳ «Σχίσμα Ἐκκλησίας πρὸς τὸν χριστιανικὸν πολιτισμὸν» (1894) πειρᾶται νὰ δείξῃ ὅτι ἐπῆλθε διάστασις μεταξὺ τῆς Ἐκκλησίας ἡμῶν καὶ τοῦ πολιτισμοῦ καὶ ὅτι εἶναι ἀνάγκη ὅπως οἱ νεκρωθέντες τύποι τῆς θρησκείας πληρωθῶσι νέου πραγματικοῦ περιεχομένου καὶ οὕτω ἀναστῶσιν εἰς νέαν ζωήν. Ἐνταῦθα λαμβάνων εὐλόγως ἀφορμὴν νὰ εἴπῃ περὶ τῆς θρησκείας ἀναπτύσσει ἐν τοῖς πρώτοις κεφαλαίοις τὴν ἔννοιαν αὐτῆς στοιχῶν τῷ Ἐγέλῳ, οὗ παραθέτει ἀποφάνσεις καὶ διασαφεῖ γνώμας. Τοῦ αὐτοῦ φιλοσόφου διανοήματα, καίροῦ παρατυχόντος, διατυποῖ ἔν τε τῇ ἐκπονηθείσῃ ἐκδόσει τῆς «φιλοσοφίας τῆς θρησκείας» τοῦ J. Gaird (τῷ 1910), ὅπερ ἔργον ἐπιμελῶς συνώψισε καὶ εὐστόχως διεσκεύασεν (4).

Τελευταῖον καὶ κάλλιστον ἔργον, δι' οὗ ὁ Π. Γρατσιᾶτος ἐπλούτισε τὴν παρ' ἡμῖν φιλοσοφικὴν φιλολογίαν, εἶναι ἡ μετάφρασις τῆς Λογικῆς τοῦ Ἐγέλου. Μετεγλώττισε δηλαδὴ εἰς καθαρεύουσαν ἑλληνικὴν τὴν μικρὰν λεγομένην Λογικήν, τὴν ἐν τῇ Ἐγκυκλοπαιδείᾳ τῶν

(1) Ἐν Πανδώρας τόμ. 15, σ. 76α.
(2) Αὐτ. 80α.
(3) Αὐτ. 81β.
(4) Τὸ ἔργον τοῦ καθ' Ἔγελον φιλοσοφοῦντος Ἄγγλου Gaird ἐπιγράφεται «Introduction to the Philosophy of Religion», 1891.

Φιλοσοφικῶν Ἐπιστημῶν περιεχομένην, εἰς ἣν προσέθηκε χάριν διασαφήσεως χωρία ὅλα ἐκ τῆς μεγάλης καὶ τριτόμου Λογικῆς. Ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ ὁ Γρατσιᾶτος εἶχε πρὸ ὀφθαλμῶν, ὡς αὐτὸς λέγει, τὴν γαλλικὴν μετάφρασιν τοῦ A. Vera καὶ «χάριν τῆς πιστότητος ἠκολούθησε τὴν φράσιν τοῦ συγγραφέως». Βεβαίως πρόσφορος ἑρμηνεία τῶν τεχνικῶν ὅρων καὶ ἀκριβεστέρα διασάφησις τοῦ κειμένου δι' ἀφθονωτέρων ὑποσημειώσεων θὰ συνετέλει εἰς εὐχερεστέραν κατανόησιν τῆς κατ' ἐξοχὴν δυσνοήτου ἐγελικῆς Λογικῆς. Ἀλλὰ σκοπουμένων τῶν δυσκολιῶν, πρὸς ἃς εἶχε νὰ παλαίσῃ ὁ μεταφράζων τοιοῦτον ἔργον, πρέπει νὰ ὁμολογηθῇ ὅτι ἡ περὶ ἧς ὁ λόγος μετάφρασις εἶναι ἐπιτυχής, οἵαν ἠδύνατο νὰ παράσχῃ μόνον ἀνὴρ τὸν ὅλον βίον κατατρίψας ἐν τῇ μελέτῃ τῶν συγγραμμάτων τοῦ μεγαλωνύμου φιλοσόφου.

Ἐνταῦθα μνημονευτέος καὶ ὁ ἀδελφὸς ἐκείνου *Γεώρ. Γρατσιᾶτος* (1868—1934), ἔγκριτος φιλόλογος καὶ εὐδόκιμος θεραπευτὴς τῆς φιλοσοφίας συγγράψας πλὴν ἄλλων καὶ τὴν μνημονευθεῖσαν πραγματείαν «Ἐγελιανοὶ ἐν Ἑλλάδι».

Ἰδίαν ἐπίδρασιν ἔσχεν ἐν Ἑλλάδι ἡ Αἰσθητικὴ τοῦ Ἐγέλου, καθὰ μαρτυρεῖ τὸ ἄξιον προσοχῆς σύγγραμμα τοῦ *Κ. Στρατούλη* (1814—1892) τὸ ἐπιγραφόμενον «Δοκίμιον Καλλιλογίας, ἤτοι Στοιχεῖα Αἰσθητικῆς» (1857). Κρίνων οὗτος τὸ περὶ Αἰσθητικῆς ἔργον τοῦ Ἐγέλου συνομολογεῖ ὅτι εἶναι τὸ πρῶτον καὶ πλῆρες μνημεῖον τὸ ἀνεγερθὲν εἰς τὴν φιλοσοφίαν τῶν ὡραίων τεχνῶν, μεστὸν μεγαλείου καὶ ἀνυπέρβλητον[1]. Ὁρίζει δὲ τὸ ὡραῖον ὡς «παράστασιν ἰδέας τινὸς ὑπὸ προσήκουσαν αἰσθητικὴν μορφήν, καὶ ἑρμηνεύει λέγων ὅτι ἡ ἰδέα μεθίσταται εἰς τοὺς ὅρους τοῦ χώρου καὶ τοῦ χρόνου καὶ περιβάλλεται αἰσθητὴν μορφήν, αἰσθητοποιεῖται καὶ φανεροῦται· ἡ ἀληθὴς ἰδέα εἶναι ἡ ἑνότης ἰδέας καὶ πραγματικότητος, ἡ ἐν τῇ πραγματώσει ἀποκαλουμένη ἰδέα[2]. Τὸ καλόν, λέγει, ἔχει δύο ὅρους ὑπάρξεως, τὸ ἀόρατον καὶ τὸ ὁρατόν, τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πεπερασμένον, τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ὕλην, τὴν ἰδέαν καὶ τὴν μορφήν», οὐχὶ μεμονωμένα καὶ κεχωρισμένα ἀλλ' ἡνωμένα καὶ συγκεκριμένα, ἀποκαλύπτει δὲ ἡμῖν τὸ ἄπειρον οὐχὶ καθ' ἑαυτὸ ἀλλ' ἔν τινι εἰκόνι καὶ ὑπὸ μορφὴν αἰσθητήν[3]. Ὡς τελεία ἁρμονία τῶν δύο ἀρχῶν τῆς ὑπάρξεως, τοῦ ἀπείρου καὶ τοῦ πεπερασμένου, τὸ καλὸν διεγείρει ἐν τῇ ψυχῇ ἀμύθητον ἡδονὴν οὐδὲν κοινὸν ἔχουσαν πρὸς τὴν ἐκ τῆς ἀποπληρώσεως τῶν φυσικῶν

(1) Αὐτ. σ. 13, 14.
(2) Αὐτ. σ. 39 ἑξ. 45.
(3) Αὐτ. σ. 49 ἑξ.

ἐνδειῶν παραγομένην, ἡδονὴν ἄρα καθαρὰν καὶ ἁγνὴν καὶ αὐτάρκη (1). Ἡ τέχνη δ' ἐπιδιώκει τὴν διερεύνησιν τοῦ ἰδανικοῦ καὶ ἐκφράζει μὲν τὸ ἀληθὲς ἀλλὰ τοῦτο ποιεῖ κατὰ τρόπον ἀσαφῆ καὶ ἀτελῆ, διὸ καὶ ὑπολείπεται τῆς φιλοσοφίας (2).

Ἡ ἐπίδρασις τοῦ ἑγελικοῦ συστήματος δὲν περιωρίσθη παρ' ἡμῖν εἰς τοὺς ἰδίᾳ περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατρίβοντας ἀλλ' ἐξετάθη καὶ ἐπὶ τοὺς θεραπεύοντας τὰς ἐπὶ μέρους ἐπιστήμας, ὡς τὴν φιλολογίαν, τὴν ἱστορίαν, τὴν νομικήν. Ὁ ἀναδειχθεὶς γονιμώτατος, φιλόλογος καὶ ἔνθεος τοῦ Γένους διδάσκαλος *Γ. Μιστριώτης* (1837—1916) ἐσπούδασεν ἐν Γερμανίᾳ καὶ ἔμεινεν ἱκανὰ ἔτη ἐν Βερολίνῳ, ὅτε ἤνθει καὶ ἤκμαζεν ὁ ἑγελισμός. Τούτου τὴν ἐπίδρασιν ὑποστὰς πρωίμως ἐτράπη εἰς τὴν ἰδεολογίαν, ἥτις φαεινὴ καὶ ἔκπαγλος ἐφωταγώγησε τὴν εὐρεῖαν διάνοιαν καὶ ἐπτέρωσε τὴν γενναίαν ψυχήν του. Εἰς τὴν ἀγάπην τῆς ἰδεολογίας καὶ τὴν λατρείαν τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας, εἰς τὴν ἔξαρσιν τοῦ φρονήματος καὶ τὴν μεταρσίωσιν τοῦ πνεύματος τοῦ ἀειμνήστου ἡμῶν διδασκάλου συνεβάλετο βεβαίως πλὴν ἄλλων καὶ ἡ ἐπίδρασις τοῦ μεγάλου γερμανικοῦ φιλοσοφήματος.

Καὶ ἡ νομικὴ δὲν ἔμεινε ξένη τῆς ἐπιδράσεως τῆς ζωογόνου πνοῆς τοῦ ἑγελισμοῦ. Ὁ *Παῦλος Καλλιγᾶς* (1814—1896), εἷς τῶν διαπρεπεστάτων νομομαθῶν τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος, σπουδάζων νέος ἐν Γερμανίᾳ ᾠκειώθη πρὸς τὰ διδάγματα τῆς ἑγελικῆς Σχολῆς γενόμενος μαθητὴς καὶ στενὸς φίλος τοῦ Gans, τοῦ φιλοσόφου ἐκείνου καὶ νομικοῦ, τοῦ ἱστορικοῦ καὶ ποιητοῦ. Ἔτι μείζονα ἐπίδρασιν φαίνεται ὑποστὰς ὁ ἐθνικώτατος ἀνὴρ καὶ ἀπαράμιλλος πατριώτης *Νεοκλῆς Καζάζης* (1849—1936) ὁ διδάξας ἐν τῷ ἐθνικῷ πανεπιστημίῳ ἄλλα τε καὶ ἰδίᾳ φιλοσοφίαν τοῦ δικαίου. Οὗτος ὑπῆρξε θαυμαστὴς τοῦ Ἑγέλου καὶ ἐσπούδασε καλῶς τὸ σύστημα αὐτοῦ ἐν Γερμανίᾳ ἔχων διδασκάλους καὶ φίλους πολλοὺς ἑγελικούς. Ἐν τῷ τριτόμῳ αὐτοῦ ἔργῳ, ὅπερ ἐπιγράφεται «Φιλοσοφία τοῦ δικαίου καὶ τῆς πολιτείας», ἀπαντῶσι δαψιλῆ τὰ ἑγελικὰ διανοήματα.

Αἱ κατὰ τὸν παρελθόντα αἰῶνα εὐρέως κυκλούμεναι καὶ κοινῇ ἀναγνωριζόμεναι περὶ ἱστορίας θεωρίαι τοῦ Ἑγέλου δὲν ἔμειναν, ὡς εἰκός, ξέναι καὶ ἄγνωστοι εἰς τοὺς ἱστορικοὺς τῆς ἡμετέρας πατρίδος. Αἱ γενικαὶ κρίσεις καὶ καθολικαὶ ἀποφάνσεις, ἃς ἑκασταχοῦ ἐξαγγέλλει ὁ μέγας ἱστορικὸς *Κ. Παπαρρηγόπουλος* (1815—1891) συμφωνοῦσι πρὸς ὅσα γνωματεύει ὁ Γερμανὸς φιλόσοφος περὶ τῆς παγκοσμίου

(1) Σελ. 49 ἑξ.

(2) Σελ. 74.

ἱστορίας. Ὁ συγγραφεὺς τῆς ἱστορίας τοῦ ἑλληνικοῦ Ἔθνους διορᾷ ἐν τῇ μακραίωνι πορείᾳ αὐτοῦ δρῶσαν ὑπερτέραν τινὰ καὶ θείαν δύναμιν καὶ εὐλόγως παρατηρεῖ ὅτι ἡ εἰς τὴν Ἀνατολὴν διάδοσις τοῦ ἑλληνισμοῦ, ἥτις συνετέλεσεν εἰς τὴν ἐπικράτησιν τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ὑπῆρξε γεγονὸς μέγα οὐ μόνον εἰς τὴν τύχην τῆς Ἑλλάδος, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ὅλην τῆς ἀνθρωπότητος ἱστορίαν—εἶναι ἔργον τῆς ἰδίας προνοίας (1). Ὡσαύτως ἐξαίρει τὴν ἀνυπολόγιστον δύναμιν τῆς ἰδέας καὶ τὴν ἰσχυρὰν ῥοπὴν τῶν μεγάλων ἀνδρῶν ἐπὶ τὰς τύχας τῶν οἰκείων λαῶν. Οἱ ἡγέται τῶν λαῶν, οἱ ἥρωες τῆς πολιτικῆς, εἶναι λέγει, χάρις καταπεμπομένη ἄνωθεν εἰς τὰ ἔθνη· εἶναι ὡς σκεῦος τῆς ἐκλογῆς τῆς θείας προνοίας (2).

Καὶ ἕτερος ἱστορικός, γνώριμος μᾶλλον ὡς ἐπιφανὴς ποιητὴς καὶ φιλόλογος, ὁ *Δημ. Βερναρδάκης* (1834 - 1907) σπουδάσας ἐν Γερμανίᾳ ἐν οἷς χρόνοις ἐκράτουν τοῦ Ἐγέλου αἱ θεωρίαι, φαίνεται ὡσαύτως ὑποστὰς τὴν ἐπίδρασιν αὐτῶν. Εἶναι δὲ ἄξιον σημειώσεως ὅτι ὁ ἱστορικὸς οὗτος τὴν λογικὴν φιλοσοφίαν ἐκείνου χαρακτηρίζει ὡς τὸ τελειότατον δημιούργημα τῆς γερμανικῆς διανοίας τὴν δὲ φαινομενολογίαν τοῦ πνεύματος ὡς ἓν τῶν ὑψίστων ποιημάτων τοῦ κόσμου (3). Ἡ ἔκπαγλος μαρμαρυγή, ἣν ἐν τῇ ἀπαραμίλλῳ ἐκείνῃ περιόδῳ τῇ ἰδεολογικῇ ἐξέπεμπεν ἡ γερμανικὴ διανόησις διὰ τῶν μουσολήπτων ποιητῶν καὶ τῶν βαθυγνωμόνων φιλοσόφων, ἔρριπτε ζωηρὰς ἀνταυγείας εἰς τὰς εὐαισθήτους ψυχὰς τῶν λογίων Ἑλλήνων καὶ ἐπλήρου αὐτὰς ἱεροῦ ἐνθουσιασμοῦ. Ὅπως ὁ Κ. Παπαρρηγόπουλος οὕτω καὶ ὁ Δημ. Βερναρδάκης ἐμφορεῖται θρησκευτικῆς διαθέσεως (4) καὶ ἰσχυρᾶς τάσεως πρὸς τὰ ὑψηλά, τὰ εὐγενῆ καὶ τὰ ἰδεώδη. Ὅθεν ἐπαινεῖ τοὺς διαβλέποντας ἐν ταῖς ποικίλαις καὶ πολυμόρφοις τῆς ἀνθρωπότητος τύχαις «τὰ δάκτυλα τῆς θείας προνοίας» καὶ τὴν βαθύφρονα ταύτην προφέρει ἀπόφανσιν, ὅτι «τὰ μὲν ἔθνη παρακμάζουσιν, ἀποθνήσκουσι καὶ ἐξαλείφονται ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, ἀλλ' αἱ θρησκευτικαὶ καὶ καλλιτεχνικαί, ἠθικαὶ καὶ φιλοσοφικαὶ ἰδέαι, δι' ὧν ἐπλούτισαν τὸ ἀνθρώπινον γένος, μένουσιν ἀθάνατοι καὶ αἰώνιαι» (5).

Ποιεῖται λόγον περὶ διαλεκτικῆς τῆς ἱστορίας καὶ θεωρεῖ τὴν ἱστορίαν ὡς καρπὸν τοῦ πνεύματος ἀποφαίνει δὲ τὸν κόσμον τοῦ πνεύ-

---

(1) Διδακτ. πορίσμ. τῆς ἱστορ. τοῦ ἑλλ. Ἔθνους σ. 40 ἑξ.

(2) Αὐτ. πρόλογ. καὶ ἑξ. 16, 31, 40 ἑξ.

(3) Λογ. εἰσιτηρ. εἰς τὸ μάθημα τῆς ἱστορίας σ. 26.

(4) Ἐπιθ. αὐτ. σ. 29.

(5) Αὐτ. 7, 12.

ματος ὡς κόσμον ἐλευθερίας (1). Ὑπομιμνήσκων πάλιν τὴν ἀπόφανσιν τοῦ Ἐγέλου ὅτι «πᾶν τὸ ἀναγεννώμενον εἶναι ἀληθὲς» παρατηρεῖ μετὰ πολλῆς εὐστοχίας καὶ περισσῆς αἰσιοδοξίας ὅτι «ἡ ἀναγεννηθεῖσα Ἑλλὰς τώρα πρῶτον θὰ εἴπῃ εἰς τὸν κόσμον τὴν λέξιν της τὴν ἀληθινήν, τὴν πλήρη οὐσίας λέξιν, καὶ τώρα πρῶτον θὰ ἐκμυστηρευθῇ πρὸς τὴν ἱστορίαν τὴν ἔννοιαν τοῦ αἰνίγματός της» (2).

Καὶ ὁ εὐρυμαθέστατος δὲ καθηγητὴς καὶ σοφὸς ἱστορικὸς *Π. Καρολίδης* (1849—1930) ἔν τε ταῖς παραδόσεσιν αὐτοῦ ἐξῆρε τὴν περὶ ἱστορίας θεωρίαν τοῦ Ἐγέλου καὶ ἐν τῇ «Εἰσαγωγῇ εἰς τὴν παγκόσμιον ἱστορίαν» μνημονεύει καὶ ἐγκρίνει γνώμας αὐτοῦ (3). Οὐχ ἧττον πιστεύει καὶ οὗτος ἀκραδάντως εἰς θείαν τὸ πᾶν διέπουσαν πρόνοιαν καὶ ἐξαρτᾷ τὸ μεγαλεῖον τοῦ ἔθνους ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ ἐπικρατήσεως τῶν ὑψηλῶν ἰδεῶν, τῆς εὐσεβείας καὶ τῆς φιλαλληλίας, τῆς φιλομαθείας καὶ ἀφοσιώσεως εἰς τὰ ἑλληνικὰ ἰδεώδη (4).

Εἶναι ἄρα τοῦτο κοινὸν τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος ἱστορικὸν γνώρισμα, ὅτι κυρίως μὲν καὶ κατ' ἐξοχὴν ὑπὸ ἐμφύτου τῆς φυλῆς ἰδιότητος φερόμενοι ἐν μέρει δὲ καὶ ὑπὸ τῆς ἀγωγῆς αὐτῶν κινούμενοι ἐχώρησαν εἰς τὴν ἔρευναν τῆς ἱστορίας μετερχόμενοι τὴν ὀρθὴν μέθοδον, τὴν ἰδεοκρατικήν. Ἐν τῇ ἐφαρμογῇ αὐτῆς ἡ ἑλληνικὴ ἐπιστήμη ἔσχεν ἀναμφιλέκτως ἰσχυρὰν παρόρμησιν καὶ πολύτιμον καθοδήγησιν τὴν ἰδεολόγον τῆς Γερμανίας φιλοσοφίαν καὶ μάλιστα τὴν ἐγελικήν. Αὕτη δὴ καὶ σήμερον διατελεῖ θερμαίνουσα καὶ ζωογονοῦσα κατ' ἐξοχὴν τὴν διανόησιν τὴν ἑλληνικήν (5).

---

(1) Αὐτ. 19, 20.

(2) Αὐτ. 18.

(3) Ἰδὲ σελ. 52, 58 κ.ἄ.

(4) Ἱστορ. Κ. Παπαρρηγ. συμπληρωθεῖσα ὑπὸ Π. Καρολ. τομ. 6, σ. 356 ἑξ.

(5) Περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος θέλομεν διαλάβει εὐρύτερον ἀλλαχοῦ.

ZUR BEDEUTUNG VON ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ UND ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ IN BYZANTINISCHER ZEIT

von

FRANZ DÖLGER

Universität, München.

Man nimmt wohl mit Recht an, dass Herakleitos der erste war, welcher φιλοσοφία in jenem wissenschaftstechnischen Sinne gebraucht hat, wie er heute allen Sprachen der Welt für die theoretische Beschäftigung mit den letzten Fragen des Lebens und ihren Zusammenhängen geläufig ist(1). In diesem wissenschaftstechnischen Sinne ist der Ausdruck denn auch über Platon, Aristoteles und die späteren Philosophenschulen in die Terminologie des Wissenschaftsbetriebs der Byzantiner bis herab auf Plethon und Georgios Scholarios(2) übergegangen und so von ihnen zu allen Zeiten gebraucht worden als die Bezeichnung für die «reine» Philosophie, d. h. die zunächst sowohl vom Religiösen als von der Bildungsübermittlung unabhängige Erforschung der Denkgesetze und ihrer Anwendung auf die Gegebenheiten des menschlichen Lebens.

Diese Tatsache schliesst indessen nicht aus, dass sich neben dieser Grundbedeutung von φιλοσοφία in bestimmten sozialen Bereichen Nebenbedeutungen herausgebildet haben; diese sollen hier in einem skizzenhaften Überblick(3) einer kurzen Betrach-

(1) Vgl. *R. Eisler*, Artikel Philosophie im Wörterbuch der philos. Begriffe 2 (1929) 435.

(2) Belege hiefür erübrigen sich. Die Philosophie ist, wenigstens als kommentierende Wissenschaft, von den Byzantinern zu allen Zeiten gepflegt worden. Um dies hinsichtlich ihrer literarischen Beschäftigung damit festzustellen, genügt ein Hinweis auf *K. Krumbacher*, Geschichte der byz. Litteratur² (1897) 428 ff.; über die Stellung der Philosophie im Bildungswesen vgl. *F. Fuchs*, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter (1926) 8 f.; 33 f.; 50 f.; 66 f. und passim.

(3) Selbstverständlich kann in diesem Rahmen nur eine Skizze ohne Anspruch auf annähernde Vollständigkeit der Belege gegeben werden. Das semasiologische Material ist so zahlreich, dass eine eingehendere Untersuchung sehr ergiebig sein müsste.

tung unterzogen werden mit der Blickrichtung auf geistige Strömungen und Wandlungen, welche in diesen Bedeutungsveränderungen sich widerspiegeln. Eine wichtige Veränderung sehen wir zunächst im 3. Jh. n. Chr. sich anbahnen, in dem Augenblicke, da das Christentum sich anschickte weite Kreise der gebildeten Schichten in seinen Bann zu ziehen. Es genügt zur Kennzeichnung ein Wort des Klemens von Alexandreia (1), eines der Wortführer in dieser Auseinandersetzung, hier anzuführen: Φιλόσοφοι λέγονται *παρ' ἡμῖν* οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς ⟨τοῦ⟩ πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστιν γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Im Anschluss an Paul. ad Col. II, 8 sehen die «Jünger der Weisheit Christi» das Lebensziel nicht mehr in der grübelnden Erforschung geheimnisvoller Weltzusammenhänge, sondern ihr «Weisheitsstreben» bekundet sich in der Erfüllung des Evangeliums Christi, der durch seine Offenbarung alle letzten Fragen endgültig gelöst und durch seine Lehre die Anpassung des praktischen Lebens an diese ewigen und unmittelbaren Wahrheiten gefordert hat. In diesem Sinne werden bei den frühen Kirchenvätern häufig die ἔξωθεν φιλόσοφοι den «wahren» Philosophen (d. h. den frommen und treuen Gläubigen) gegenübergestellt. So sagt Eusebios von Heraklas: πλείστην φιλοσόφου βίου καὶ ἀσκήσεως ἀπόδειξιν παρεῖχε (2). Diese Wendung des Begriffes vom forschungstheoretischen ins christlich-ethische Gebiet wird bestätigt durch die Definition, welche der Vertreter mönchischer Geschichtsauffassung aus dem 9. Jh., der zu weiter Wirkung gelangte Georgios Monachos (9. Jh.), in seiner Chronik (3) gibt: φιλοσοφία γάρ ἐστιν ἠθῶν κατόρθωσις μετὰ δόξης τῆς περὶ τοῦ ὄντος γνώσεως ἀληθοῦς· ταύτης δὲ ἀπεσφάλησαν ἄμφω καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες τὴν ἀπ' οὐρανοῦ παραγενομένην σοφίαν παραιτησάμενοι καὶ χωρὶς Χριστοῦ φιλοσοφίαν ἐπιχειρήσαντες τοῦ μόνου παραδείξαντος ἔργῳ καὶ λόγῳ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν (4). Diese

(1) *Clem. Alex. Strom.* 67: ed. Stählin II, 459, 22 (Gr. Christl. Schr. 15).

(2) Hist. eccl. VI, 3: 223 Schwartz, ed. min. Vgl. z. B. noch *Johann. Chrys.*, Hom. II in epist. ad Cor. 3: Migne, P. Gr. 61, 395 u.

(3) I, 345, 3-6 ed. de Boor. Die Stelle ist bezeichnenderweise als eine Art locus classicus mit ihrem ersten Teil auch in die Suda (Suidas) übergegangen: ed. A. Adler IV, 733.

(4) Die westliche Auffassung des Wortes „philosophia" zeigt eine ähnliche Entwicklung. Statt zahlreicher Beispiele sei die Definition des

Auffassung der φιλοσοφία geht sodann schon in den Zeiten der alten Väter so weit, dass φιλοσοφία die Bezeichnung wird für die ganz kompromisslose Form der Nachfolge Christi, wie sie gerade das weltabgewandte, ja weltfeindliche griechische Mönchtum mit seiner beschaulichen Askese zu verwirklichen glaubte; so bezeichnet φιλοσοφία, meist noch mit dem Zusatz θεία oder ὄντως, πνευματική u. ä., doch manchmal auch schon für sich allein, in der ganzen byzantinischen Zeit das mönchische Leben und φιλόσοφος den Mönch (1). Für das Fortleben dieser Bedeutung selbst im Munde eines Mannes, der, wie vielleicht kein anderer Byzantiner, die antike Philosophie kannte und schätzte, nämlich des ὕπατος τῶν φιλοσόφων Psellos, zeugt die Charakteristik, welche er in seiner Χρονογραφία von dem Kaiser Michael IV. gibt: Οἶδα δὲ καὶ τὸν ἄνδρα εὐσέβειαν πᾶσαν μετὰ τὴν βασιλείαν ἐπιδειξάμενον καὶ οὐ θείοις ναοῖς μόνον προσκείμενον, ἀλλὰ καὶ *φιλοσόφοις ἀνδράσι* προσανακείμενον καὶ ὑπερφυῶς θεραπεύοντα· *φιλοσόφους* δέ φημι οὐ τοὺς τὰς οὐσίας τῶν ὄντων διερευνησαμένους, οὐδὲ τὰς ἀρχὰς μὲν τοῦ κόσμου ζητήσαντας, τῶν δὲ ἀρχῶν τῆς οἰκείας

Johannes Scotus, De div. praed. 1, 1 hier angeführt: «veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam». Vgl. im übrigen Ducange, Gloss. med. et inf. latin. s. v. Philosophia. Sehr aufschlussreich ist auch die von *N. A. Bees*, Darstellungen altheidnischer Denker und Autoren in der Kirchenmalerei der Griechen, Byz.-neugr. Jahrbb. 4 (1923) 109, Anm. 1 aus der Vita des Makarios d. J. (14. Jh.) zitierte Stelle.

(1) Vgl. die zahlreichen bei Ducange, Gloss. med. et inf. graec. s. v. angeführten Stellen. Dazu hier nur noch ein paar mehr zufällig gefundene Belege aus der Sphäre des frommen Mönchtums: die Vita Georgii Amastrid. (ed. V. Vasilievskij, 1893) spricht in Kap. 8 (S. 15, 12) von ἡ τῶν σαρκῶν φιλοσοφία und meint in Kap. 8 (S. 17, 7) mit πρακτικὴ φιλοσοφία sowie schliesslich mit φιλοσοφία schlechthin (Kap. 14: S. 25, 10) dasselbe: die mönchische Askese. — In seinem «Geheimen Testament» v. J. 1093 ermahnt der grosse Reformator des griechischen Mönchtums, Abt Christodulos von Patmos, seinen (geistlichen) Sohn, den Grammatikos Epiphanios: ἀγωνίσθητι τελειῶσαι τὴν φιλοσοφίαν καὶ ἄρχεσθαι τὴν αἰώνιον φιλοσοφίαν μὴ παραιτεῖσθαι (Miklosich-Müller, Acta et dipl. gr. med. aevi VI, 86, 31). — Der fromme Kaiser Andronikos II. nennt in einem Chrysobullos Logos v. J. 1292 die Mönche desselben Klosters Patmos φιλοσοφοῦντες τὰ πνευματικὰ καὶ μετάρσια (Miklos. — Müller, Acta VI, 236, 20); ähnlich ebenda IV, 26, 14 Kaiser Michael VIII. i. J. 1262 an die Mönche des Lembiotissaklosters.

σωτηρίας καταμελήσαντας, ἀλλὰ τοῦ κόσμου καταφρονήσαντας καὶ μετὰ τῶν ὑπερκοσμίων ζήσαντας (1).

Es steht mit dieser Entwicklung in Zusammenhang, wenn der Begriff des φιλόσοφος, vor allem in der volkstümlichen Sprache schon frühzeitig mit demjenigen des σοφός zusammenzufliessen beginnt. Der φιλόσοφος in diesem Sinne ist der Künder jeglicher «Weisheit», sei er ein Wissender in den Bereichen der Lebensweisheit oder sei er Seher und Prophet künftiger Ereignisse. In diesem Sinne ist Syntipas (Sindbad), der Lehrer des standhaften Prinzen in der Erzählung vom König Kyros, der seinem Schüler die «Philosophie» an Hand von Wandbildern im Verlaufe von 2 Stunden beibringt, ein φιλόσοφος (2); was der Prinz da gelernt hat, wird am Schlusse der Erzählung offenbar, wo er von seinem Vater darüber abgehört wird: es sind bezeichnenderweise gnomenartig formulierte Sprüche der Lebensweisheit und Volksethik. Hieher gehören auch die berühmten «sieben Weisen», jene Gestalten aus dem Altertum, die nach byzantinischer Auffassung in bestimmten Aussprüchen—natürlich als Heiden nur auf grund besonderer Eingebung Gottes—Heilstatsachen der christlichen Offenbarung vorausgeahnt und in verschleierter Form auch vorausgesagt hatten; sie werden in der literarischen und in der weitverbreiteten bildlichen Überlieferung (3) bald σοφοί, bald φιλόσοφοι genannt, obgleich sich unter ihnen Namen wie Homer, Solon, Thukydides, Sophokles befinden, die keine Philosophen im wissenschaftstechnischen Sinne gewesen sind (4). Eine ähnliche Auffassung, welche jedwede den späten Byzantinern in Volkskreisen noch bekannte Grösse der antiken Literatur, unter den Begriff der Weisen, φιλόσοφοι, gruppiert, ver-

(1) *Michael Psellos*, Chronogr., Michael IV., c. 34: I, 73 Ren. Auch hier geht die lateinische Bedeutungsentwicklung parallel. Vgl. Ducange, Gloss. s. v. Philosophia.

(2) Ἱστορικὸν Συντίπα τοῦ φιλοσόφου in A. Eberhard, Fabulae Roman. 1 (1872) 1 ff.; bes. 124 ff.

(3) Die Literatur über den Gegenstand ist sehr umfangreich. Zum allgemeinen vgl. etwa den oben S. 126 Anm. 4 zitierten Aufsatz von *Bees*, sowie *A. v. Premerstein*, Neues zu den apokryphen Heilsprophezeiungen heidnischer Philosophen in Literatur und Kirchenkunst, Byz.-neugr. Jbb. 9 (1932) 338-374 (mit Literaturangaben).

(4) So trägt z. B. gelegentlich auch Thukydides für sich allein die Bezeichnung φιλόσοφος; vgl. *Bees* a. a. O. 121.

raten die Verse des Volksepos von Imberios und Margarone, in denen die Erziehung des Prinzen Imberios geschildert wird (1).

An diese Bedeutungsentwicklung knüpft nun eine weitere an, welche uns erkennen lässt, dass mit dem wachsenden Verfall der «rein»-philosophischen Interessen in den späteren Jahrhunderten den Byzantinern zwar der Stolz auf die griechische Erfindung der φιλοσοφία erhalten blieb, die erhabene Bezeichnung des «Philosophen» jedoch mehr und mehr von ihrer Höhe herabsank und auf den Gelehrten im allgemeinen überging, um schliesslich in letzter Verdünnung die Bezeichnung für den «Gebildeten» im weitesten Sinne im Gegensatz zum

(1) Version bei *E. Legrand*, Bibl. grecque vulg. 1 (1880), S. 285, V. 73 ff:

ἔμαθεν καὶ κατέμαθεν βιβλία φιλοσόφων,
Ἀριστοτέλην, Ὅμηρον καὶ ἄλλων δὲ πανσόφων,
τὸν Εὐριπίδην τὸν σοφὸν καὶ τὸν Ἀριστοφάνην
Πίνδαρον καὶ τὸν Σοφοκλῆν, Κάτων καὶ Ἐπιφάνην.

Ähnlich in der Version bei *Sp. Lampros*, Coll. de romans grecs (1880), S. 243, V. 69-73:

ἔμαθεν καὶ κατέμαθεν βιβλία φιλοσόφων,
διδασκαλίας ποιητῶν, μεγάλων διδασκάλων,
Ὁμήρου πρώτου τῶν σοφῶν καὶ ποιητοῦ μεγάλου,
Ἀριστοτέλους, Πλάτωνος εἶτα καὶ Παλαμήδους.
Ἔμαθ' ἐκ στήθους διδαχὰς μεγάλων φιλοσόφων.

Man bemerkt, wie hier in Namen wie Homer, Euripides und Cato das Element des Gnomischen und Lehrhaften im Begriff des φιλόσοφος hervortritt; das waren die weisen Männer, die man in der Schule zwar längst nicht mehr im ganzen las (ausser vielleicht Homer), deren Weisheitssprüche man aber auswendig lernte.— In diesen Zusammenhang gehört auch die Frage des Beinamens des *Kaisers Leon VI.* «des Weisen». Zuletzt hat sie *C. A. Spulber*, Les Novelles de Léon le Sage (1934) 42 f. angeschnitten. Leon hat die auch hier zwischen σοφός und φιλόσοφος schwankende Bezeichnung anscheinend sehr frühzeitig erhalten: *Alexios I.* nennt ihn schon in amtlichen Schriftstükken sowohl σοφώτατος als φιλοσοφώτατος und in den Scholien zu *Basil. XI*, 60 heisst er ebenfalls φιλόσοφος. Spulber lehnt die Auffassungen älterer Gelehrter, welchen den Beinamen teils auf Leons theologische Bildung, teils auf seine prophetische Gabe zurückführen wollen (es werden ihm ja sehr verbreitete Orakel über die Schicksale des byz. Reiches zugeschrieben), zugunsten der Deutung ab, Leon sei wegen seiner vielseitigen Gelehrsamkeit so genannt worden. Nach dem Obigen wird man es für zweifelhaft halten, ob man die Frage mit einem Entweder-oder entscheiden kann.

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

illiteratus zu werden. Auch diese Entwicklung weist schon Ansätze im Altertum auf; Thukydides II, 40 gebraucht φιλοσοφία in dem allgemeinen Sinne; «Streben nach geistiger Bildung» und Ailios Aristides (1) charakterisiert die φιλοσοφία schon als παιδεία κοινῶς. Mit grösserer Entschiedenheit sehen wir diesen Bedeutungswandel aber erst in der späteren byzantinischen Sprache, vor allem in den volkssprachlichen Denkmälern, hervortreten. Dem aufmerksamen Leser fällt auf, dass schon in den mittelbyzantinischen Texten (auch den reinsprachlichen) die Verbindung φιλόσοφοι καὶ ῥήτορες ungewöhnlich häufig auftritt; es wäre sicherlich verkehrt in diesen φιλόσοφοι jeweils Fachphilosophen vom Schlage des Psellos oder des Johannes Italos sehen zu wollen; die Beschäftigung mit der «reinen» Philosophie war damals vielmehr schon ebenso selten geworden, wie diejenige mit den formalen Disziplinen der Grammatik und Rhetorik üblich geworden war. Es handelt sich also vielmehr um Leute, welche durch Schulen, im günstigsten Falle durch die Hochschule von Konstantinopel, gegangen waren und dort bestenfalls Grammatik und Rhetorik erlernt hatten (2), um dann auf grund dieser Formalausbildung als Beamte in der kaiserlichen Kanzlei, als Prunkredner, Gelegenheitsdichter oder Grammatiklehrer dem Broterwerb nachzugehen. Zum Beleg seien einige bezeichnende Verse aus den Gedichten des Theodoros Prodromos (12. Jh.) angeführt, welche diese Verhältnisse beleuchten dürften:

Ἐμὲ γὰρ σκόπει μύρμηκα, δέσποτα στεφηφόρε,
κατὰ τῶν λόγων τὴν ἰσχὺν καὶ τὴν ἀκτημοσύνην,
λέοντας δὲ τοὺς ῥήτορας μετὰ τῶν φιλοσόφων,
οἵτινές εἰσι δόκιμοι στιχίζειν τε καὶ γράφειν
καὶ συγγραφὰς βασιλικάς, νικητικὰς ἐκπλάττειν·
ὅμως ἐκεῖνοι γράφουσι σοφῶς καὶ κατὰ λόγον,
ὥσπερ σοφοὶ καὶ ῥήτορες, ἐγὼ δ' οὐχ οὕτως γράφω,
καὶ γὰρ ἀγράμματός εἰμι . . . (3)

---

(1) Orat. 46: II, 407 ed. Dind.
(2) Schon Isokrates spricht gelegentlich von der περὶ λόγους φιλοσοφία.
(3) Ged. III, 13 ed. Hesseling-Pernot (1910).

oder: *ἐκεῖνος καὶ φιλόσοφος, ῥήτωρ καὶ καλλιγράφος.* (1)
oder: *. . . . γραμματικὲ νοτάριε*
γραμματικὲ φιλόσοφε, διπλοκαλαμαράτε . . . . (2)

Im selben Sinne ist auch die Verbindung φιλόσοφοι - ῥητορικοί zu deuten, deren Untergang der anonyme Verfasser der Klage auf die Einnahme Konstantinopels v. J. 1453 trauernd besingt:

Τί ἐγένετο ἡ ψαλτική, οἱ καλὲς προσῳδίες
ποῦ ἔνεν οἱ φιλόσοφοι ῥητορικοὶ Ῥωμαῖοι
ποῦ οἱ νηστειὲς Ῥωμαίων τε παπάδων, ἡγουμένων; (3)

Es handelt sich um die Schar der vornehmen «Gebildeten», die sich auf ihre immer dürftiger werdende Gelehrsamkeit etwas zugute taten und auf Grund ihrer formalen Schulung die hohen Stellungen am Hofe des byzantinischen Kaisers ohne viel wirkliche Arbeit ausfüllten.

Während nun aber in den bisher angeführten Stellen das Wort φιλόσοφος, sei es nun im Sinne des Forschers auf dem Gebiete der «reinen» Philosophie, sei es als Vertreter der «wahren Philosophie» im Sinne der Weltentsagung des Mönchtums, sei es im Sinne von σοφός als Künder weiser Lehre oder Prophezeiung oder sei es endlich in der abgeschwächten Bedeutung des «Gebildeten» im weitesten Sinne im Gegensatz zum rusticus und illiteratus, uns nur in positiv wertender Bedeutung begegnet ist, so soll zum Abschluss noch etwas näher auf einige Stellen aus der spätbyzantinischen Volksdichtung eingegangen werden, an denen uns der Ausdruck φιλόσοφος und φιλοσοφία zwar ebenfalls in der letztbehandelten allgemeinen Bedeutung: «Gebildeter» entgegentritt, aber in einer höchst bezeichnenden satirischen Umwertung; er bezeichnet hier den «Gebildeten», den «Studierten», der sich auf Grund seiner angelernten Weisheit klüger dünkt als seine «ungebildete» Umwelt und diese mit dem Scheine seiner geistigen Überlegenheit — freilich vergeblich — zu überlisten sucht. Die Satire der Byzantiner, beissend und rücksichtslos, hat bekanntlich ihren reinsten Niederschlag im späten Tierepos gefunden. Im

(1) Ebenda IV, 210 (S. 81).

(2) Ebenda IV, 246 (S. 82).—Auch hier wiederum ist die lateinische Bedeutungsentwicklung ähnlich. Vgl. oben S. 126, Anm. 4 und S. 127, Anm. 1.

(3) V. 150: *E. Legrand*, Bibl. gr. vulg. I, S. 174.

Kleide des Streitgesprächs oder auch einer dramatischen Handlung unter den Tieren werden hier die menschlichen Schwächen, Torheiten und Schlechtigkeiten, besonders diejenigen der auf andere Weise unangreifbaren byzantinischen Hofgesellschaft, gegeisselt. Da ist es in unserem Zusammenhange höchst bezeichnend, dass unter den zahlreichen Tieren, welche hier in den Masken ihrer menschlichen Prototypen auftreten, das Prädikat des φιλόσοφος ausschliesslich dem unsympathischsten von allen, dem Fuchs, zuteilgeworden ist, jenem skrupellosen, in allen Wassern gewaschenen Schurken, der dazu noch mit seiner Gelehrsamkeit eitel prunkt und seinen Kredit bei den übrigen Tieren durch Zurschautragen «philosophischer» Überlegenheit zu erhöhen sucht. Dass dieser Umstand Beachtung verdient, weil sich hierin eine besondere Reaktion der Volksstimmung der byzantinischen Spätzeit gegenüber der erbarmungslos das Volk bedrückenden Cliquenwirtschaft der «studierten» Grossen ausdrückt, scheint mir aus zwei Beobachtungen hervorzugehen: einmal wird der Fuchs, soviel ich sehe, in der verwandten westlichen Dichtung des Mittelalters zwar (nach dem gemeinsamen aesopischem Muster) ebenfalls als schlau und schändlich dargestellt, nirgends aber ausserdem als «gebildet» oder «gelehrt» gezeichnet (1); anderseits scheint die byzantinische Charakterisierung des Schurken Fuchs nicht ein gelegentliches situationsgemässes Epitheton, also ein einmaliges Stilmittel zu sein, sondern einer im Bereiche dieser Tiermaskeraden fester verankerten Vorstellung zu entsprechen; denn sie kommt nicht nur in einem dieser Tierepen gleich an zwei verschiedenen Stellen, sondern auch noch in einem anderen, mit jenem zwar thematisch und der örtlichen Entstehung nach verknüpften, nichtsdestoweniger aber selbständigen Epos vor. Das eine dieser Epen ist die Πεζόφραστος διήγησις τῶν τετραπόδων ζῴων (2), das

(1) Heinrich des Gleissners «Reinhart Fuchs» (ca. 1180) spricht zwar nicht selten von der Schlauheit und Gerissenheit, niemals aber von der «Gelehrsamkeit» des Fuchses; eine Durchsicht der Ausgabe von. K. Reissenberger (1886) ergibt: V. 207: irs gevateren schalcheit (Bemerkung der Meise); V. 397: ich bin listic, starc sît ir; V. 825: siniu kündecheit (= Kundigkeit; vgl. V. 419); V. 1516: Reinhartes liste wâren manecfalt (vgl. V. 1823); V. 1865: Reinhartes liste wâren grôz.

(2) ed. *W. Wagner*, Carm. graeca med. aevi (1874) 141 - 178.

andere das Συναξάριον τοῦ τιμημένου γαδάρου (1) bzw. dessen erweiterte (spätere) Reimversion (2).

In der Vierfüsslergeschichte (Πεζόφραστος διήγησις), um mit dieser zu beginnen, hat der König Löwe unter Verkündigung eines allgemeinen Landfriedens die vierfüssigen Tiere zu einer gegenseitigen Aussprache zusammenberufen. Da tritt in V. 194 ff. der Fuchs dem Hund entgegen, der ihn soeben als frechen Räuber vor allen gebrandmarkt hat. «Als der Fuchs die Schmähungen des Hundes (σκύλος) vernommen hatte, da trat er in demütiger Haltung in die Mitte und sprach mit List und Anspielung (τροπικά) folgendes: Was sprichst du da, Hund, was treibst du da für Schaumschlägerei? Σκύλος nennt man dich mit Namen und du bist auch in Wahrheit ein σκύλος; denn, wie dein Name lautet, so ist auch deine Lebensweise». Meister Fuchs prunkt hier, wie wir sehen, mit etymologischer Gelehrsamkeit, aber seine Zuhörerschaft hat für Grammatikerscherze kein Verständnis (3). So kann die Antwort des Hundes (V. 204 ff) nicht ausbleiben: «Ist der Herr Fuchs vorgetreten um uns etwas vorzuphilosophieren (*νὰ μᾶς φιλοσοφήσῃ*) (4)? Wo hast du deine Grammatik gelernt, wo deine grammatische und rhetorische Kunst, um so zu sprechen und im Vertrauen auf die furchtgebietende Macht des Königs und die Zurückhaltung der übrigen Versammelten mir vieles entgegenzuhalten?» Der Hund fährt fort mit der Drohung, dem Fuchse das Fell über die Ohren zu ziehen um es dem Gerber zur Behandlung mit Kalk und Alaun zu überbringen und schliesst ab mit der Drohung: «damit dir die viele hohe Phi-

(1) Ebenda 112 - 123.

(2) Ebenda 124 - 140.

(3) Der Fuchs bringt hier das ngr. σκυλί, das in Wirklichkeit vom alten σκύλαξ=«Tierjunge», besonders «junger Hund» abzuleiten ist, mit σκυλεύω «Beute machen» zusammen, eine schon wegen der verschiedenen Quantität des υ unrichtige Ableitung. Solche etymologischen Witze sind indessen echt byzantinisch und der Verfasser des Gedichtes wird, obgleich er hier dieses Etymologisieren des Fuchses als ein unpassendes Protzen mit Gelehrsamkeit geisseln will, an seinem Einfall grosse Freude gehabt haben. Er bringt V. 335 aus dem Mund des Hirsches nochmals eine Etymologie (πτώξ = λαγός von πτήσσω) hier, ohne dass der Hirsch dann deshalb angegriffen wird.

(4) Ich lese mit den Hss: ἐξέβη .... φιλοσοφήσῃ;

losophie vergeht» (V. 213: *καὶ νὰ ξεχάσῃς τὴν πολλὴν ᾽ψηλὴν φιλοσοφίαν).* In V. 429 unseres Gedichtes erscheint sodann der Fuchs noch einmal mit der Charakterisierung als eitel prahlender φιλόσοφος. Dort hat soeben das Schaf das Schwein wegen seiner Schmutzigkeit geschmäht und sich dabei des Sprichworts bedient (V. 423 f.): «es riecht und stinkt sein (des Schweines) ganzer Laden nach dem Juden». Die schmückende Verwendung von Sprichwörtern in der Rede ist nun ein typischer Zug der späteren griechischen Rhetorik und dürfte in den Schulen gepaukt worden sein; so muss sich denn auch hier das Schaf sogleich für seine gelehrte Anwandlung die Zurückweisung gefallen lassen: «Mir scheint, da ist nun ein noch bedeutenderer Gelehrter (φιλόσοφος) aufgetreten als der Fuchs. Wo hast du die Bildung gelernt, geiferndes Schaf?»

Deutlicher noch wird die Verspottung des Fuchses als φιλόσοφος in dem zweiten der genannten Epen, nämlich in der Versgeschichte vom Esel, Wolf und Fuchs. Hier besteht sogar die Pointe darin, dass der einfältige Esel schliesslich als Sieger über die Schläue und Hinterlist des Fuchses hervorgeht und dafür vom Verfasser feierlich aus γάδαρος in Νῖκος umbenannt wird (1). Der Fuchs hat sich in Gesellschaft des Wolfes an den friedlich bei seinem Stalle weidenden Esel herangemacht um ihn durch trügerische Vorspiegelungen von seinem sicheren Platze wegzulocken und ihn dann gemeinsam mit seinem Spiessgesellen zu verzehren. Der Esel hat in der Angst vor den beiden eine lange und farbenreiche Schilderung von dem (nicht vorhandenen) Jagdhundereichtum seines Herrn gegeben um seine Feinde abzuschrecken. Da aber spricht der Fuchs, der seine List durchschaut und sich über die aufgewendete Beredsamkeit lustig macht: «Xylosophiere nicht so lang (μηδὲν ξυλοσοφῇς) (2), denn du bist bloss ein Bauer, ein ungebildeter Tölpel, ein ungefüger Kerl und Schwätzer» (μηδὲν ξυλοσοφῇς πολλά, ὅτι χωριάτης εἶσαι, βάναυσος καὶ ἀπαίδευτος, χονδρὸς καὶ ψευδολόγος) (3). Und nun will

(1) Vgl. dazu zuletzt *D. C. Hesseling*, Byz. Zeitschr. 8 (1899) 148-150.

(2) Ξυλοσοφῇς ist ebenfalls ein echt byzantinischer Wortwitz; es wird damit auf die Unbildung des Esels, gleichzeitig aber auch auf die Prügel angespielt, die er —sprichwörtlich und in Wirklichkeit— in besonders grosser Menge erhält (vgl. ngr. θὰ φᾷς ξύλο).

(3) V. 49 ff. (9. 113). Ähnlich in der Reimversion V. 94 ff. (S. 127).

der Fuchs zeigen, dass er selber ein Philosoph ist in dem Sinne, wie uns der Ausdruck nun schon aus der Vierfüsslergeschichte geläufig ist; er fährt nämlich fort: «es ist wirklich richtig, wenn man dich γάδαρος nennt». Die folgenden Verse vermag ich nicht restlos zu erklären, doch ist soviel mit Sicherheit zu sehen, dass es sich auch hier wiederum um eine etymologische, Ausdeutung des Namens des Esels (γάδαρος) durch den Fuchs handelt(1). Jedenfalls fährt der Fuchs nach seiner gelehrten Abschweifung, welche auf den ungebildeten Esel Eindruck machen soll, mit den Worten weiter: «ich höre (aus deiner Redeweise), dass du ein Barbar (d. h. ganz ungebildet), ein grober Lümmel bist. Ich (dagegen) bin ein Astronom, ich bin auch ein Seher, ich weiss den Nomokanon (das Gesetzbuch) auswendig, ich bin ein Lehrer jeglicher Erkenntnis» (V. 56 ff.)(2). Im weiteren Verlauf der Geschichte wird schliesslich der Fuchs trotz seiner Schlauheit samt dem Wolfe vom Esel überlistet und mit dem bekannten, der gesamten europäischen Tierfabel gemeinsamen Hufschlag ins Meer befördert. Da spricht der

(1) Schon der Verfasser der Reimversion hat offensichtlich die Anspielung des Synaxarion nicht mehr völlig verstanden. Immerhin zeigt der V. 101: μηδὲν θαρρῇς, κὺρ γάδαρε, ὅτι εἴμαστεν *ἐργάτες*, dass auch er die Entgegnung des Fuchses so aufgefasst hat, dass dieser etymologisiert und sich über die Bemühungen des Esels, als φιλόσοφος zu erscheinen, lustig macht und vielmehr den geistigen Abstand zwischen sich und dem Esel betonen will. Etymologische Deutung ergibt sich auch, wenn wir die von *F. Kors*, Viz. Vrem. 3 (1896) 530 f. vorgeschlagene Ergänzung des Verses zugrunde legen. Über die richtige Ableitung des Wortes *γάδαρος* gibt es eine nicht unbeträchtliche Literatur; vgl. z. B. zuletzt Byz. Zeitschr. 11 (1902) 597 und 12 (1903) 715. Als das im Ngr. wohlbekannte Wort im Jahre 1901 zum erstenmal überraschenderweise in einem Papyrus des 6./7. Jh. auftauchte, nämlich in den von B. P. Grenfell und A. S. Hunt herausgegebenen Amherstpapyri, da brachten es die gelehrten Herausgeber mit der Hesychglosse γαῖται = γεωργοί in Zusammenhang (vgl. Byz. Zeitschr. 11, 1902, 597); sollten sie in Herrn Fuchs aus dem Synaxarion bzw. in dessen unbekanntem Dichter einen Vorgänger gehabt haben? Ich glaube es nicht; die etymologische Weisheit des Fuchses dürfte vielmehr einer Glossensammlung entsprechen, welche der von Ducange, Gloss. med. et inf. graec. s. v. ἀείδαρος zitierten ähnlich ist: τὸν ὄνον ἤγουν γαΐδαρον, γάδαρον ἀπὸ τοῦ τὴν *γῆν δέρειν* τοῖς πολλοῖς μόχθοις καὶ κόποις.

(2) Ähnlich in der Reimversion V. 103 ff., wo sich der Fuchs noch als einen Schüler Leons des Weisen (vgl. o. S. 129, Anm. 1) bezeichnet.

Wolf seinem Kumpan gegenüber jammernd die Moral von der Geschichte aus: «Mein Gebieter, mein lieber Vetter, lasst euch sagen: die Erkenntnis (γνῶσις) ist auf der ganzen Welt verbreitet (d. h. sie ist kein Privileg der φιλόσοφοι) (V. 360 f.) und der liebe Gott hat die Bescheidenheit des Esels gesehen und ihm Verstand verliehen und Erkenntnis...». Weit entfernt, phantastischen Deutungen dieser Tierepen verfallen zu wollen, wie dies leider Sathas begegnet ist, glaube ich doch in dem ganzen Ethos dieser Geschichte im Zusammenhalt mit der wiederholten Charakterisierung des Fuchses als φιλόσοφος den Widerhall der grollenden Volksstimme nicht überhören zu dürfen; es ist die Stimme, welche, in dieser trostlosen Spätzeit des byzantinischen Reiches, in der skrupellosen Bedrückung der verarmten Massen durch eine nichtsnutzige, haltlose und feile «gebildete» Oberschicht sich auflehnt, gegen den anmassenden Dünkel dieser Gebildeten, die an den Höfen von Konstantinopel und Mistra ihre ererbten Pfründen verzehren, ohne sich um die Not der «ungebildeten» Untertanen zu kümmern. Welch ein Wandel! Welch ein Gegensatz zwischen den hehren Gestalten der φιλόσοφοι des alten Hellas und diesen kümmerlichen «φιλόσοφοι» des späten Byzanz!

Wenn im Griechenland des 19. Jh. der Philosophenname nach solchem Abstieg wieder zu Ehren gekommen ist und in Übereinstimmung mit der Anwendung des Wortes im übrigen Europa wieder ausschliesslich die «reine» Philosophie, die Königin der Wissenschaften, bedeutet, so spiegelt sich auch in diesem sprachlichen Wandel ein völliger Umbruch, eine völlige Veränderung der allgemeinen Kulturverhältnisse wider. Und wenn der Anteil des griechischen Volkes an dem geistigen Ringen der Nationen um die letzten Erkenntnisse in dem philosophischen Schrifttum des heutigen Griechenland und, was vielleicht schwerer wiegt, in der griechischen Dichtung, wieder in achtunggebietender Weise sichtbar wird, so ist dies nicht zuletzt das Verdienst des 40jährigen segensreichen Wirkens unseres Jubilars, des φιλόσοφος der griechischen Jugend.

THE FRIENDLINESS AND UNFRIENDLINESS OF SOCIAL GROUPS

by

F. C. BARTLETT

F. R. S., University of Cambridge, England.

1. Introduction.

It is with considerable pleasure that I join in this tribute to Professor Boreas. He has for a long time been known and honoured in this country for his important and distinguished contributions to philosophy and psychology, for his genuine and practical enthusiasm for the development of learning and culture, and for his unfailing courtesy and friendliness towards English speaking students. The topic which I have chosen to discuss is one not only of fundamental practical importance at the present time, but also, it seems to me, singularly fitting in this international celebration of the life work of a philosopher and psychologist who has consistently striven to maintain and increase friendly social relationships between different cultural groups within a disturbed world.

2. Culture Contact.

It is beyond dispute that the problems involved in the contact of cultures have become vastly more acute during recent years. Many of the most brilliant advances of modern science have the effect of bringing social groups which hitherto have lived in relative isolation into close working relationship. The wireless, the cinema, television, all the prodigious development of rapid and easy locomotion, mean that no group can live to itself, and none can be left alone to die. Every advance of popular education, every achievement of applied science which puts the envied resources of the world within the reach of

more and more people, breaks down barriers between one group and another which the course of history has often built. It is true, and strange, that these very inventions and discoveries are now being used in some quarters, in a desperate attempt to produce the completely selfcontained social group. But it is difficult to believe that such an effort can ever be permanently successful, because the very means which it has to employ have their natural effect in widening, instead of contracting, the range of contact of group with group.

There is no lack of appreciation of the problems that arise as a result of increasing contact between culture and culture. Everybody knows that upon a reasonable understading of the conditions that determine friendliness and unfriendliness between different social groups the whole future of civilisation may depend. But there is a great and a lamentable lack of well-directed efforts to solve these problems. The first tendency everywhere, when different social groups are forced into contact, is to set up costly, elaborate and complicated machinery to regulate and control the resulting interrelationships. But regulation without knowledge is futile, control without understanding is dangerous. Arbitration Boards, political and legislative bodies, select committees of all sorts are continually in conference. Their predominant concern is with machinery. What they build with sense is frequently wrecked by sentiment. They may leap ahead with intelligence, and be stopped by public inertia. They are at once rational and unreasonable. They may provide beautiful working devices for an ideal world, but all too often they make little study of the real state of affairs.

All this is easy enough to say, but it is of small use when it has been said. For there is no lack either of recognition of the fact that the world can be ruled only if first it is understood how the world *is* being ruled, that human beings can be directed only if first it is known how, within their present behaviour, they *are* being directed. The difficulty is that the methods which are being exploited in order to acquire this necessary knowledge seem inadequate to their task. Anthropologists may attempt to study the effects of culture contact in relatively simple social groups by a method of direct observation, but many of the most urgent problems concern the

interrelations of extremely complex and large societies, and in this field the present methods appear to be acutely unsatisfactory.

3. Methods for a Study of Culture Contact in Complex Societies.

The efforts which are now being made to understand the ways in which human dehaviour is directed when two or more complex groups come into effective contact in the main follow two methods.

First there is the immemorial way of «trying to think it out» I should be more than sorry if I appeared for one moment to underestimate the importance of this. But human problems cannot be solved as if they were exercises in logic, and all fruitful thinking about them must be based upon an adequate knowledge of the facts. Two hundred years ago David Hume foresaw the development of a «science of man» not founded upon speculation, but upon accurate observation and the use of the experimental method. We must, he wrote, «glean up our experiments from a cautious observation of human life and take them as they appear in the common course of the world, by man's behaviour in company, in affairs and in their pleasures. When experiments of this kind are judiciously collected and compared we may hope to establish on them a science which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility, to any other of human comprehension». This necessity for a factual basis is so obvious that most of the thinkers who have tried to arrive at principles about why people behave as they do in social groups have adopted a method of wide, comparative, historical surveys. Such a method, useful though it must be, commonly involves many questionable features and assumptions. Probably the most difficult is the troublesome, but much loved, assertion that «Human nature never changes». Even supposing that this is true, in the sense that the fundamental human motives remain the same at all ages in all settings, yet the immense development of popular education and the conquest of the world of speed have now completely altered both the range and the rapidity with which the stimuli that arouse these motives can operate. In these ways both the temporal and the spatial effects of the events

that arouse the fundamental tendencies of man have changed radically within the last few years. Apart from other considerations, this meant the historical survey can be extremely misleading, unless it is closely related to an equally careful study of the contemporary scene. It is therefore not surprising that the last fifteen years or so have seen an enthusiastic and often uncritical development of attempts to obtain exact information about human attitudes, beliefs, tendencies and motives in regard to contemporary social problems. The psychological instruments that have been used have been forged mainly in America. They consist chiefly of the interest-inventory, the questionnaire and the rating-scale.

It is exceedingly easy to be critical concerning many of the ways in which these instruments have been used. Most people who make them seem to be afflicted with a disease for completeness. For example, a recent questionnaire, widely used in an attempt to find out something about the human and social effects of a period of intense economic depression, contained originally something like three humdred items. These were reduced eventually to 132 items(1). All the questions can, no doubt, be answered in a somewhat off-hand manner, but even if they are it is a day's work to get through the whole list, and at the end of the day any conscientious person is likely to feel most unsatisfied with his work. Moreover there is hardly any social situation that can reasonably be depicted in the form of a simple question, hardly any interest that can be given much significance outside of a setting, hardly any characteristic that cannot be rated in many different ways and in accord with many different values. The results of the use of interest inventories questionnaires and rating-scales are usually given an elaborate statistical analysis. Apart from the fundamental consideration that perhaps human experiences do not possess the logical properties of numbers, more often than not the only

(1) See *Personality in the Depresstion*, Rundquist E. A. and Sletto R. F. University of Minnesota, Institute of Child Welfare, Monograph Series No 12. 1936. An excellent survey of all these methods may be found in *The Assessment of Psychological Qualities by Verbal Methods*, Vernon P. E. London, Industrial Health Research Board, Report No. 83, 1938.

justification for treating these kinds of data as comparable at all is the naive belief that constancy of verbal formulation means an equal constancy of underlying problem.

At the same time the methods to which I have just referred do possess many advantages. They do elicit actual opinions and beliefs about actual social problems. They render possible the collection of such opinions and beliefs on a large scale, from the ordinary person as well as from the expert. That they present their problems in altogether too undefined a manner is a difficulty which, as I now hope to show, can to some extent be overcome.

4. An Experiment Described.

Other methods of approach to a study of the effects of culture contacts are possible. It is, for example, possible to organise special experimental groups, to bring them into effective contact, and then directly to observe the resulting modifications of social organisation and behaviour. This method is now being tried, especially in America by Professor K. Lewin and Dr R. Lippitt, and a beginning has been made in this country. The difficulties are that the groups involved must be small, to some extent artificially contrived, and in general they must belong to the same community. Nevertheless the results are promising and the method deserves widespread application in all countries. It can equally be applied in the case of «natural» groups in the workshop and the factors in the school and the village, in urban and city communities, in work and in sport (1).

The method which I propose to illustrate, however, is in essence a development of the questionnaire. Three general working hypotheses are involved. The first is that if opinions are sought with regard to the probable effects of the contact of groups, it is important that the precise nature of the contacts and of the specific groups concerned should be described with some detail, and that both the problems and the groups should fall reasonably within the range of experience of the subjects whose opinions are to be collected. The second is that if there

(1) See e. g. *Experiments on Autocratic and Democratic Atmospheres*, Lewin K. The Social Frontier, Vol. 4, 316 - 319.

are widely spread opinions and beliefs about the bases of social friendliness and unfriendliness within a group, those opinions and beliefs will directly affect behaviour in the groups concened should the appropriate conditions be secured. The third, perhaps less obvious, but, I think, not less important hypothesis, is that when results have been secured with regard to possible harmony or discord between social groups belonging to the same general community, they must not forthwith be extended, without further investigation, to the case of groups belonging to different communities, and especially to different national groups. No doubt all three hypotheses could be questioned, but I do not propose to attempt any argument about them here.

Two social groups are selected who lie well within the range of experience of the people whose opinions and beliefs are going to be elicited. Certain outstanding features or characteristics of these groups are depicted. With some detail circumstances are now related which indicate that these two groups have endeavoured to conclude a friendly agreement. Subjects are asked to judge whether it is likely that the agreement will be permanent or will dissolve in disharmony. They are also given the opportunity to state without comment those factors in the case described which mainly influenced their judgment.

This is the general character of the method which has been used widely during the last two years, in connection with the Laboratory which I have the honour to direct. Various students also are trying the same experiment among the Indians of the North West Pacific Coast, among the Bantu of Northern Rhodesia, among the Eskimo in East Greenland and among native tribes bordering the Desert of Sahara. All of them report that the method is working well, and when the results come in from these outlying regions comparative material of great interest will be available.

Four instances have been fairly widely used in this country and in Scotland. The first depicts an attempted agreement between two groups of workers in the same industry whose economic interests widely overlap a group of skilled engineer workers on the one hand, and one of unskilled labourers on the other. The former group is depicted as radical, democratic, educated and intelligent; the latter as conservative, autocrati-

cally led, uneducated and of relatively lowly intelligence. The second instance depicts an attempted agreement between two contrasted and hitherto unfriendly religious groups in a small English village, the agreement having been arrived at as a result of common action to combat the effects of a disastrous drought. The third instance takes the case of an attempted union of two religious organisations in Scotland and more or less follows the line of a recent denominational agreement in that country. The fourth instance tells how two English sporting groups, one entirely amateur and the other partly professional, each occupying a social grade markedly different from the other, are induced to attempt fusion. In some instances a gramophone record has been made so as to ensure that all subjects hear the material given with the same emphasis and intonation.

The results secured have demonstrated certain things beyond question First, when instances of attempted friendliness or unfriendliness between social groups are presented in this manner, almost all ordinary people find no difficulty in pronouncing decisive judgments as to their probable eventual outcome. Secondly, the judgments elicited reveal widespread agreement within all homogeneous social groups who have submitted to the experiment. Thirdly, while there is great agreement as to the probable continuance of friendliness or unfriendliness between the groups in question, there is less, though still substantial, agreement concerning the mechanisms through which the final issue will find expression. Fourthly, althouh all the groups of subjects used have been unselected, there has been in all instances so far much less emphasis laid upon economic causes as producing social concord and discord than a great amount of current speculation and practice would suggest.

The actual distribution of judgments in the cases so far studied may, of course, suffer change in a wider survey. But they have, up to the present, remained remarkably consistent. They are as follow:

In case I, the two economic groups: for continuing friendliness, 30 %, for recurrent unfriendliness 66 %, 4 % remaining neutral. Two reasons for the breakdown of the agreement are

given overwhelming weight, the first being the difference of the groups in intelligence, and the second their difference in social organisation, the one having democratic and the other despotic leaders.

In case 2, the religious groups: for continuing friendliness, 90 %, for recurrent unfriendliness 10 %, none being neutral. The reasons almost always assigned for permanent agreement are: religious differences are rapidly becoming less practically important, and common education for the village children (this was stated to have been secured as a part of the agreement) will overcome any lingering unfriendliness of their elders.

In case 3, the sectarian groups: for continuing friendliness 11 %, for recurrent unfriendliness 14 %, while the remaining 15 % considered either possible according to conditions not fully stated in the story as told by the experimenter. The reasons assigned for permanent agreement were partly local ones but mainly had to do with the «social prestige» accruing to, one of the two groups concerned through the attempted agreement. Social prestige appeared to nearly all our subjects as a potent influence on the side of harmony berween different social groups.

In case 4, the sporting groups: for continuing friendliness, 50 %, for recurrent unfriendliness 14 %, 36 % remaining neutral. In this instance, again, the continuance of friendly relations was considered likely mainly on account of the social prestige which the professional group might obtain as regards status, and the amateur group might win as regards results.

Generalising, it may be said that the English and Scottish subjects who have taken part in onr experiments have picked out the following conditions as favourable to the maintenance and spread of friendliness between different social groups: fairly comparable levels of education and intelligence, social prestige increased to one side or both by friendly relations, the common education of children, and, a long way behind the other influences, overlap of economic interests. They have selected the following as unfavourable to such friendliness: marked differences of educational attainment or of intelligence, such differences of social organisation as democratic and autocratic lea

dership, and the general effect of a radical as contrasted with a conservative outlook.

Certainly, if different case material were used, other conditions just as important as these in popular esteem, and just as relevant to the issues of social harmony and discord, could be demonstrated. It would also be poss ble to survey and collect opinions and beliefs concerning the conditions of concord and discord as they affect national groups, or particular communities belonging to different nationa' groups; and this should be done.

5. A Brief Discussion of the Experimental Results.

The method which I have described is obviously of preliminary significance only. Opinions may be widely spread and yet not in accord with the actual facts. But the preliminary collection of popular beliefs about the bases of social concord and discord is necessary. Without it direct historical and contemporary observational study is at a loss where to begin and how to direct its problems.

Moreover something practical is gained immediately. Suppose, for example, economic or political exigencies bring two groups into effective contact, the groups differing notably in educational attainment and general intelligence level. And suppose that in either of the groups concerned it is widely believed that these differences offer an insuperable obstacle to the continuance of friendly relationships. The setting up of elaborate machinery of contact, of boards and committees for arbitration and discussion, and the drafting of paper agreements, will almost certainly be of little avail. For machinery will rarely be efficiently used when those who have to work it are convinced of its inadequacy for the purposes for which it has been invented. Either the educational facilities and intelligence level of the one group must first be lowered, or those of the other must be raised. Which policy is adopted is not the concern of the psychologist as such, but it *is* the concern of the psychologist to discover the natural outcome of any policy.

On the other hand, results arrived at in any such preliminary survey must not be pushed beyond their due limits. For

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

example it is now fairly certain that in England and Scotland, and especially in certain homogeneous social groups in these countries, it is widely held that democratic and despotic societies cannot permanently be brought into friendly relationship. But the present evidence on this matter concerns only social groups which belong to the same general community. Whether, and to what extent, the same opinion is held when different nation groups are concerned, or different societies belonging to diverse nation groups, is so far unknown.

Two other interesting points have emerged each of which deserves further study. In our groups women have shown a greater tendency to predict continuing social concord than men, and the difference is statistically significant.

Further, opinions concerning the bases of concord or disharmony may differ significantly as between subjects who themselves belong to different social groups. For instance, the English and Scottish academic subjects consider differences of social organisation to be a main obstacle to social agreement, but those who belong to practical, wage-earming classes believe that differences of education and intelligence are vastly more important. Clearly opinions about the bases of social agreement are themselves to a large extent socially manufactured. When we have collated our material from more widely separated societies we hope to have more light to throw on this very important matter.

Finally this method does make it possible for the psychologist to study directly the ways in which people think about social problems of a realistic nature. It consists essentially in the construction of concrete social situations, with sufficient detail to ensure that all subjects are being confronted with the same type of problem, and then in asking the subjects to utilise the presented detail in order to push the situations further. By a scrutiny of the results obtained it is possible to discover what parts of the presented detail are producing the greatest effect, and how they are being used to justify the conclusions reached. In view of the fact that practically all current theories of social thinking are of a speculative and dogmatic character, any method which permits a direct study of the determining conditions of such thinking in specific and realistic settings is of extreme importance.

We cannot successfully plan for a world in harmony unless we know all we can about the facts which promote or hinder the friendliness or unfriendliness of differently organised social groups. Here, it seems to me, is a simple and realistic method by which one important group of those facts, those which have to do with popular belief and opinion, can be found rapidly, decisively and their distribution laid bare. It is admittedly a preliminary method. It covers only a part of a wide field. But it is none the less important for that, and it deserves as wide a use and as careful an analysis as it can be given.

L'ARTE NELLA VITA DELLO SPIRITO

di

ANTONIO ALIOTTA
della R. Università di Napoli.

1. **Oggettivo e soggettivo.**— Nella nostra umana esperienza possiamo distinguere due aspetti. Da un lato, infatti, noi parliamo delle cose e delle loro relazioni uguali per tutti, dei fenomeni e delle loro leggi, che valgono indipendentemente dalle variabili impressioni dei diversi momenti e dei diversi individui. È questo il mondo *oggettivo*, che la nostra conoscenza cerca di determinare. In questo aspetto si manifesta senza dubbio anche la nostra attività costruttiva; ma i suoi prodotti sono schemi di rappresentazioni e di concetti universalmente validi, cioè gli stessi per tutti.

Si badi che l'oggettivo, cosi inteso, non comprende solo la realtà fisica, ma anche quello che comunemente si chiama mondo psichico, in quanto è considerato in quell' aspetto che si ripete ed è comune a tutti. Anche i sentimenti, le emozioni, gli atti di volontà, nei loro tratti generici, costanti, come sono descritti dalla psicologia sperimentale, rientrano nel mondo oggettivo, alla cui determinazione mira la scienza.

Ma, se in questa determinazione prescindiamo dalle impressioni individuali, non vi è nessun momento della vita dello spirito in cui esse non coloriscano di sè la nostra visione del mondo. Chiamiamo *soggettivo* questo aspetto per cui il mondo delle nostre rappresentazioni, dei nostri pensieri, dei nostri sentimenti e delle nostre azioni prende forma diversa in dipendenza dalla nostra individualità e dai suoi mutevoli atteggiamenti.

2. **Il mondo dell'arte.**— È appunto questo il mondo dell'arte, che perciò contiene ed esprime non il solo sentimento, come suol dirsi ed è stato detto anche in teorie italiane recentissime, ma l'universo della nostra umana esperienza, in quanto prende

linee, sfumature, toni differenti nelle diverse anime et nei diversi momenti della loro vita. Anche i più astratti concetti scientifici e filosofici non sono mai egualmente pensati da tutti, ma ciascuno vi mette qualcosa di suo: una forma, un timbro personale, per cui quei pensieri non gli appariscono come imposti da una realtà oggettiva, ma come pensieri suoi, sangue del proprio sangue, carne delle proprie carni, parte viva della pro pria individuale coscienza. Ed arte c'è anche nel mondo delle azioni pratiche, se queste non si considerano nei loro fini e nei loro risultati generici, oggettivi, ma nell'impronta individuale che quegli atti portano in sè. Non c'è prodotto della volontà, sia esso un meccanico utensile o un'eroica impresa, che non abbia in sè il suggello della personalità soggettiva. Non vi sono opere esclusivamente scientifiche o filosofiche, utilitarie o morali, come non vi sono opere esclusivamente artistiche, ma in ognuna di esse si manifesta lo spirito con tutte le sue funzioni, inseparabili l'una dall'altra e che si possono solo distinguere secondo l'aspetto che si considera e che può mettersi in rilievo più in un caso che in un altro.

La concezione romantica, dunque, che identifica l'arte con la forma espressiva del sentimento, è inadeguata a racchiudere in sè il mondo infinito dell'arte. Onde i sostenitori stessi di quella definizione sono stati costretti a ricorrere a distinzioni e a correzioni. Si è detto che il sentimento, che è la forma propria dell'arte, non è l'emozione da cui ci sentiamo dominati, o la passione violenta che prorompe senza freno, ma il sentimento dello spirito che domina l'emozione e la contempla sereno. Noi preferiamo mettere da parte la parola sentimento che può far nascere confusioni, e parlare piuttosto di soggettività, come forma dell'arte. E come contenuto di essa poniamo, non il solo sentimento, ma tutto il mondo dello spirito. Anche l'emozione e la passione certamente possono essere contenuto della poesia, ma in nessun caso la costituiscono in modo esclusivo. Ed entrano in essa per lo stesso aspetto e rapporto, per cui vi entrano anche i pensieri e le azioni pratiche, cioè non per quello che hanno di generico e di comune, ma in quanto variamente esprimono l'individualità, che in tal modo non li subisce come cose estranee, ma li sente parte d'un mondo che è suo, del quale gioisce perchè in esso celebra se stessa.

3. **L'arte come elevazione dell'individuo a una forma superiore di soggettività.**— La definizione: «l'arte è l'espressione della soggettività individuale», alla quale ci ha condotti fin qui la nostra analisi, deve essere chiarita e integrata, perchè non dia luogo a false interpretazioni. L'individuo del quale parliamo e possiamo solo parlare non è la sfrenata soggettività, atomisticamente intesa, dell'esagerato individualismo romantico, che pretenderebbe scioglierla da ogni legame e da ogni legge. Anche il genio più ribelle parlerebbe al deserto, se non trovasse una simpatica risonanza in altri spiriti.

La soggettività si realizza e si svolge nella vita sociale, conquistando una universalità sempre più piena. Abbiamo detto «conquistando» per evitare l'estremo opposto, anch'esso falso, della teoria idealistica che pone un soggetto unico dell'esperienza spirituale. L'unità delle anime non è un possesso originario, ma si realizza per gradi infiniti. Questo progresso e questo sviluppo non hanno senso nella tesi dell'idealismo assoluto, nella quale ogni momento è l'universalità dello spirito nella sua concretezza, e ne è perciò (e non può non esserne) l'espressione adeguata. Ogni manifestazione della soggettività è, da un tal punto di vista, un'opera d'arte, bella d'una bellezza incomparabile, che non è suscettibile di gradazioni; e il brutto non può mai generarsi, perchè nessun poeta, pittore o scultore può mai uscir fuori da quella soggettività universale e creare un'opera in cui essa non si esprima. Non vale ricorrere all'espediente della distinzione dello spirito in diversi momenti (teoretico e pratico, estetico e filosofico, economico e morale) e tentar di spiegare la genesi del brutto con uno scambio di essi, perchè nello spirito universale che è al di sopra del tempo quella distinzione non può avere che il valore di astrazione logica; ma in realtà lo spirito dell'idealista è (e non può non essere) tutto intero in ogni suo momento con tutte le sue funzioni, e, nella consapevolezza sempre presente di esse, cioè di se medesimo, non può dar luogo a equivoci illusori.

Così l'individuo, atomisticamente inteso, come il soggetto universale sono finzioni astratte: due concetti limiti, due punti estremi a distanza infinita, fra i quali si muove in concreto la soggettività reale della nostra umana esperienza, che si sviluppa integrandosi e coordinandosi in un cerchio sempre più

largo di umanità. In tale svolgimento, mentre le attività soggettive si armonizzano, elevandosi ad accordi sempre più alti, si arricchisce la loro vita con più vaste risonanze spirituali. Ma in nessun momento si attinge la perfetta armonia: quella piena universalità che è postulata dall'idealismo assoluto. Vi sono sempre discordanze e opacità, e nel fondo d'una stessa anima, e fra i diversi individui, che ne impediscono la mutua comprensione. Tuttavia, per quanto indietro si risalga, non manca mai un minimo di accordo spirituale.

È nell'arte che si realizza questa concreta armonia delle soggettività, che non ne cancella le impronte individuali, ma le eleva a una superiore individualità in una sfera che sempre più si allarga, nello sforzo di liberarle dalla loro finitudine. La creazione e la contemplazione della bellezza non è sfrenato impeto di energie soggettive, ma comporsi di esse in ordini di vita, dove non si dissolvono, ma sono accresciute nella loro potenza. Non c'è arte senza questa forma; non c'è arte senza questa perenne classicità, che è ritmo ed armonia, in cui un'anima si accorda con l'altra. Il caos informe delle immagini, l'erompere tumultuoso dei sentimenti chiuderebbe l'individuo dentro se stesso nella sua ribelle originalità, impenetrabile ad ogni simpatica comprensione. L'esigenza romantica, l'irrazionalismo rivoluzionario, si chiami esso simbolismo, o futurismo, può essere legittimo contro le forme che pretendono irrigidirsi in modelli stereotipi, contro la razionalità concepita come un ordine fisso; ma esso sbocca sempre (e non può non sboccare) nella costruzione di nuove forme in cui le soggettività si armonizzino fra loro.

Completando la nostra definizione, possiamo dire, dunque, che l'arte è la creazione di forme sempre più ricche, comprensive ed armoniche, in cui si accordano le soggettività individuali.

4. **I gradi della bellezza e la storicità delle opere d'arte.**— Questo modo d'intendere l'arte ci permette di fare quella distinzione dei varii gradi di bellezza, che, come abbiamo mostrato, non ha senso, invece, dal punto di vista dell'idealismo assoluto. Vi sono, infatti, gradi diversi in cui si realizza l'accordo delle soggettività individuali. Sono poeticamente più alte quelle opere nella cui creazione e contemplazione le anime si elevano

ad una più vasta e più piena armonia. Non vi è alcun capolavoro che si possa porre come assolutamente perfetto; non ve n'è alcuno che realizzi l'universale consenso degli spiriti. È sempre solo un accordo relativo, che lascia la possibilità di superiori armonie. Anche la Divina Commedia ha urtato contro dissensi critici ed è passata attraverso secoli d'incomprensione; anch'essa oppone qua e là alla nostra sensibilità estetica diaframmi d'oscure allegorie,di sottili filosofemi, di reminiscenze mitologiche, attraverso i quali non passano le vibrazioni dell'anima.

L'accordo delle soggettività, nel quale consiste la forma estetica, come non ha nulla di assoluto, così non è mai definitivo. Non si libra nella sua eternità al di fuori del tempo, ma vive e si svolge nella storia, nei cui diversi momenti si disegna e si colorisce in varii modi. Non vi è alcun modello, dunque, d'immutabile bellezza. Anzi neppure una stessa opera d'arte sussiste fuori del nostro spirito nella sua rigida forma, ma si trasfigura, accoglie in sè nuove armonie spirituali, si arricchisce di nuovi contenuti nelle anime che la contemplano attraverso i secoli. Non è l'immobile prodotto d'un solo genio, di cui si dovrebbe riprodurre la creazione nella sua forma stereotipa, ma sussiste solo in virtù della concreazione d'innumerevoli spiriti che vi mettono ciascuno qualcosa di suo. Onde essa esprime non un solo individuo, ma una superiore individualità, che si realizza in un accordo di anime, sempre mobile nel suo dinamismo. La Divina Commedia non sussiste solo in virtù del genio di Dante: ad essa non solo collaborarono gli spiriti del suo tempo e delle passate generazioni, i poeti e i filosofi che lo ispirarono, la fresca fantasia del popolo che gli offrì nella spontaneità del suo linguaggio ricchezza di ritmi, di suoni e d'immagini; ma collaborarono tutti i secoli posteriori, e collaboriamo anche noi, tutte le volte che dai segni esteriori dei codici o dai volumi stampati ricostruiamo in forma sempre nuova quel mondo ideale. Potrà relativamente persistere fuori di noi gelosamente custodito in una pubblica biblioteca uno dei manoscritti, o nella nostra libreria una delle edizioni del poema divino; ma le creature di Dante non sono là dentro gli scaffali, ma vivono solo della vita che noi loro infondiamo creandole in maniere sempre nuove, animandole di sentimenti e di significazioni che prima non avevano. È una illusione credere che

noi riviviamo soltanto quello che Dante visse: no, è una vita nuova che si genera ora nella contemplazione dell'opera sua. Perciò non sembri irriverente l'affermare, che il mondo della Divina Commedia, in virtù del lavorio secolare della critica e delle nostre più ricche esperienze spirituali, vibra ora d'una più vasta e più profonda umanità di quella che Dante non sentisse nel suo sacro poema.

5. **La funzione dell'arte nella storia.** La storicità dell'arte, che qui si afferma, non le toglie valore facendola discendere di cielo in terra; anzi ne sublima la funzione, ponendo in essa il realizzarsi d'una superiore individualità spirituale. Quello che la nostra teoria esclude è che la soggettività, in questa forma più alta, debba rinnegare la concretezza della storia, librandosi in un'atmosfera sopramondana, secondo l'intuizione mistica che ne fa una liberazione dall'esistenza. Questa olimpica contemplazione farebbe dell'arte un ozio riposante senza alcuna efficacia nello svolgimento dello spirito; essa non aggiungerebbe nulla alla vita, e, quel che è più grave, non porterebbe nulla di nuovo neppure in quel mondo ideale di eterni modelli, che sarebbe condannata a ricopiare. No, non è questa la concreta esperienza dell'artista: egli sente di dar vita a un mondo che prima non era; e non ha bisogno per realizzarlo di uscire fuori dell'esistenza, di disertare il suo campo di battaglia nella storia. La più alta poesia è quella che accompagna l'azione; che fa d'un popolo discorde una superiore individualità nazionale, vibrante come un'anima sola.

La scienza, coi suoi schemi generici, da cui si tende a cancellare l'impronta variabile della soggettività, ci conduce verso l'unità astratta del tipo umano, costruito a serie, come i pezzi d'un macchinario. L'arte c'impedisce di perdere noi stessi in questa grigia atmosfera. Anch'essa vuol dare vita a una superiore unità; ma ad una unità umana, in cui non siano cancellate le impronte individuali. Non carta uniforme o lastra di ardesia, in cui siano allineati gli stessi segni convenzionali; non freddo schematismo d'una lingua disseccata in un sistema di simboli astratti, ma coro umano di voci, in cui ogni individuo ed ogni popolo conservi il suo timbro, la sua nota individuale, la sua fisonomia inconfondibile.

Invano tentiamo di cancellarla: in ogni scienziato, in ogni filosofo, in ogni uomo pratico può sembrare che sonnecchi il poeta; ma egli è là, nel profondo dell'anima e mantiene sempre accesa la fiamma della soggettività spirituale, perchè l'uomo non dimentichi se stesso. Ecco, davanti a una lavagna sembra che un matematico ripeta le solite dimostrazioni a una scolaresca più o meno attenta; sembra che vi sia solo il freddo scienziato, tutto preso dalla sua logica astratta. No, guardatelo e ascoltatelo bene. Vi è nei moti della sua mano che impugna il gessetto, nel lampeggiare dei suoi occhi, nel contrarsi dei muscoli del suo viso, nei toni e nel ritmo della sua voce un calore personale, in cui si esprime la individualità di quell'uomo, ansioso di comunicare il tormento e la gioia dei suoi pensieri. È più che i simboli astratti, sono quelle commosse vibrazioni che si propagano nell'anima degli scolari. Sotto la ruvida scorza dello scienziato o del filosofo fluisce la linfa vitale: nel fondo occulto del suo spirito il poeta vigila e canta. Canta in una lingua che ha le modulazioni della sua stirpe, per cui i *Dialoghi* di Galilei non sono il *Novum Organum* di Bacone.

È questa la insostituibile funzione dell'arte: essa custodisce ed alimenta il sacro fuoco della soggettività individuale; dà allo spirito la coscienza del suo infinito potere di creazione, perchè non si umilii schiavo d'una immutabile natura, ma senta di poter dominare ed arricchire il mondo di forme sempre nuove. È questa la sublime missione dell'arte nella storia: creare una più armonica unità delle anime, in cui sia conservata ed accresciuta la inesauribile ricchezza della vita.

THE COMMON POINTS IN RECENT THEORIES OF PROBLEM SOLVING

by

W. B. PILLSBURY
University of Michigan, Psychological Laboratory Ann Arbor, U. S. A.

Representing slightly differing points of view, at least three important experimental contributions have been made during the last decade to the knowledge of how man solves problems. It seems worth while to compare the results and methods to discover the points the resulting theories have in common and those in which they differ.

One of the first in order of time was Norman R. F. Maier's experiments. The simplest of his problems was to ask students to tie together two strings that hung from points of the ceiling so far apart that a man could not take hold of one and walk with it to the other without letting go of the first. The students were given a series of objects each of which ordinarily had some other function than that they were expected to put it to in the experiment. A record was taken of the attempts that they made and of their own observation of their own activity. Maier was impressed in his experiment by the fact that when an individual takes one attitude toward the problem, it is very difficult for him to change to another. His intention was that a pair of pliers which had been given with a miscellaneous set of objects should be tied to one of the strings; that it should be set swinging and that the worker should hold one string after starting the other swinging and catch the swinging string as it came towards him; then tie the two together. The pliers with the material that accompanied them usually suggested their use in catching or holding something and, in consequence, in relatively few cases were they regarded or thought of as material for making a pendulum. Even when suggestions were given

by swinging the string slightly, many of the workers did not think of the solution that was demanded. They could almost be told what to do without changing their attitude to regard the pliers as a pendulum bob.

Maier was impressed also by the fact that the memory of the subjects as to how the solution suggested itself was entirely unreliable. Even if they saw the solution only after a suggestion had been given, they would assert that they were not aided at all by the suggestion.

Maier calls the possibility of seeing the thing in a new way, taking a new direction. He insists that ability to change direction is an immediate capacity and that direction itself is a specific function. He furnished two bits of experimental evidence for the existence of direction. First he showed that ability to change direction is an important factor in problem-solving, possibly the most important. He demonstrated this by dividing the class into two groups; giving one half of the class the suggestion that whenever they were working for a solution and found themselves thinking in the same old tracks that they should try for new ones and that success was dependent upon ability to change the direction of thinking. The other half of the class were not given directions; they were left to their own devices. He found that the group that had been given the discussion emphasizing the importance of changing direction had a very much greater percentage (40 % as against 20 %) of individuals who succeeded in solving the problems than did the group that had not been given this hint. It is certainly very striking that so simple a suggestion should increase the successes in so high a degree.

The second came from a series of experiments on rats which gave evidence that direction in general depends upon experience. What depends upon experience is not the specific result but the tendency to be properly guided in direction. His method was to have a complicated path from table to table between the position in which a rat was placed and food. One group of rats was permitted to learn the path and another group was not. Then both groups had between 8 % and 36 % of the total brain cortex removed; the average amount removed was about 16 %. After they were fully recovered they were

given a chance to find a similar route but with changes in the path. It was found that the rats that had learned before the operation could learn a new path with significantly fewer mistakes than those that had not learned. Since the path was new, there could be no survival of specific learning after the operation, but there was evidently some capacity that was developed by learning that persisted after the operation. Maier calls this something that is acquired by practice and retained, «direction». It is an ability to choose the right path more easily after than before the training.

In general Maier assigns to direction the most important function in problem solving. It controls the suggestion that shall present itself. Ability to change direction quickly decides whether an individual is a good or poor thinker. It is not said to be a faculty, but has some of the aspects of explanation that were once assigned to that term. He asserts, «The parts or experiences given together are not enough to bring about the solution of a problem. The part or experiences must be combined in a certain manner and a «direction» or way the problem is attacked seems to be a factor which determines the nature of the combination». Maier also found that none, or almost none, of his large group of subjects succeded at the first attempt. All had a very large number of false trials before the correct solution presented itself. He nevertheless denies that trial and error is an explanation of problem solving.

Duncker also works from the general Gestalt point of view and experimentally. As opposed to Maier's, Duncker's experiments did not involve manipulation. In one group he asked his workers how they would solve a theoretical problem, in another he asked for the solution of problems in geometry or number theory. Typical of the first was a request to devise a method by which rays might be applied to a malignant growth in the stomach without injuring healthy tissue. Among the second group was to ask why a six-place number in which the first three and second three digits were identical (as 324324 or 713713) were divisible by 13.

Duncker found that the same form of approach was used in both kinds of problems. There was first a general notion of the field in which the solution must lie and of the direction

that should be taken to solve it. This general idea determines the details that shall be used in the solution. The first may be solved by preventing the rays from touching healthy tissue, or by protecting the healthy tissue by a covering, or, what was the solution that was accepted as correct, by permitting a number of rays to converge upon the malignant tissue from different directions so that the tumor alone will be affected by rays strong enough to destroy tissue. The thinkers who started with one general idea followed it through by presenting one series of special minor solutions in harmony with that. They would be little likely to think of an other solution or kind of solution until they had satisfied themselves that the first would not work.

In solving the problem as to why six-place numbers in which the second group of three is identical with the first group of three should be divisible by 13, there was a series of similar lines of approach. Some looked to see if each of the repeated three digits was divisible by 13, others looked to see if there were some criterion like the crossed sum rule that holds for divisibility by 9, others again sought for a common divisor of all numbers of the class that held itself be divisible by 13. Each of these general principles limited the field which must be thought through in detail in testing the different numbers. While the general principle was being tested it served as a purpose or question which controlled the associations that would arise and would also reject any suggestions that are not in harmony with that purpose. In this problem the third of these preliminary goals proved successful. In an experiment in which suggestions were given, the only one that aided an appreciable number of workers was that any six-place number in which the second three digits were identical with the first three would be divisible by 1001. This cue brought success to the majority.

Duncker then sees the problem solving process as one in which there are many tentative solutions, that are guided by a preliminary idea. He pictures the changing attitude that gives different lines of attack as changes (Umstruktuierungen) in the Gestalt, after the analogy of figure and ground. He does not pretend to know what it is that causes the Gestalt to undergo

a change, or what it is that makes the figure change to ground. He raised the question and ends with the statement that it depends upon the pregnancy of the suggestions, but pregnancy again depends upon many unanalyzable conditions. He falls into the common pattern of analyses of the thought in so far as he assumes that thinking starts with a definite problem that arises when the individual has a goal and does not know how the goal is to be attained. Thinking takes various directions in the attainment of its goal. The limits within which one will think are determined first by a preliminary analysis into immediate problems. These prepare the way for a restructuring of the problem. Various attempts are usually made to obtain the most satisfactory reorganization. Ultimately one develops that brings an acceptable solution. He leaves unexplained how the preliminary analysis arises and what it is that induces the restructuring.

Another important relatively recent experimental study of the problem solving process was made by Claparède. This was written in the light of the work of the other studies, although the work was begun much before them. Its title, The Genesis of the Hypothesis, indicates the author's belief that problem solving depends in the last analysis upon the formation and acceptance of an hypothesis. As material for study, Claparède asked his subjects to show how they could explain the significance of humorous drawings when they were shown only the first and last of a series or to supply a title to a single picture that was more or less ambiguous. Other tasks were to supply missing words in phrases or parts of drawings. The method of detecting the steps in reaching the conclusion was to ask the workers to speak aloud the different steps as if they were talking to themselves and to have a record made of the remarks. He calls it the method of spoken reflection and recommends it as an adequate means of becoming aware of the subsidiary thought processes.

Claparède's analysis of the action of problem solving is not so very different from that given by the preceding men except in the terms that are used. He finds that his observers begin with the problem more or less clearly dominant. Occasionally the process of observation or the first reading will bring the

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

answer in a flash. If it does not the worker infers, which apparently means additions are made to the immediate perception. When inference fails there begins a series of trials *(tatonnement)* in which numerous hypotheses are tried and rejected. *Tatonnement* is made different from trial and error principally in that it shows signs of being guided in a relatively restricted direction. Even here two kinds are recognized: Movements of thought that seem to be little guided or to be the results of pure chance (this is the usual trial and error) and those in which the successive attempts at solution are restricted to a relatively narrow field. Each attempt is itself an hypothesis that prepares the way for the accepted one and accepting an hypothesis constitutes the conclusion.

It should be said that the difference between the first sort of tatonnement that he calls unsystematic and the second called systematic is but a difference in degree. Even in the most systematic there is always an occasional idea that is far removed from the true course, that may even be absurd. It is also true that the most unsystematic shows some little sign of direction. The classification pretends to be no more than a rough grouping, but emphasized the presence of direction in the various attempts at solution.

Claparède makes no claim to explaining the factors that control the different hypotheses or the final selection of the true ones. He found some indications that the experiences of the preceding hours influence the character of the suggestions that are made. A student who had come from a sitting with Coué interpreted a picture of numerous men with long hair as waiting for an hypnotic session was given as one instance of the influence of experience. He asserts specifically that the formation of the hypothesis escapes consciousness («la formation de l'hypothèse échappe à la conscience»). All the antecedents, the problem, the direction to be followed, the awareness of the coming of the hypothesis and of its correctness is conscious, but we are never aware of the formulation of the hypothesis itself. He mentions many factors that do not aid in the formations of hypotheses but few things that do aid. He quotes Souriau that invention is never the work of logic, of method. He speaks of a spark that provides the last step in

the appearance of the right hypothesis, but admits immediately after that this is purely a metaphor, that we have no direct knowledge of anything of the kind.

On the whole, Claparède gives approximately the same description of problem solving as Maier and Duncker. He is only a little more frank in admitting ignorance rather than assigning a name to it. Problem solving always involves consciousness of a question and that it 's not yet solved. The solution itself may come immediately on its presentation or when it is read. This comes so readily and quickly that there is no chance to observe the process by which it acts. When delay occurs the thinker is aware of successive suggestions presenting themselves. Each suggestion is called an hypothesis and the series of suggestions or the process of having successive suggestions *tatonnement.* These suggestions may seem to follow no law to be purely chance, but most often they are in harmony whith a logical limitation to a relatively restricted range. The range becomes more and more closely restricted as time goes on.

No conclusion is reached as to exactly how this limitation is brought about. It is related to the general constellation in Müller's sense in so far as a group of ideas tends to restrict the range of ideas that are aroused. It is also similar in effect to the actualization of knowledge or completion of the complex to which Selz assigns directive value in seeking solutions. He accepts the Gestalt view that the interpretation always comes suddenly and entirely transforms the situations. He questions that the use of insight or structuration is more than descriptive and definitely denies the theory that previous experience has no bearing upon it. As was seen, his experiments indicate that the directly preceding experiments do determine in part what hypothesis shall suggest itself. Claparède mentions the three theories and then concludes that there exists a real anticipating scheme that must be regarded as giving direction to thought. A question in turn grows from a need. The need seems to loom largest among the conditions that are mentioned as controlling the limits within which hypotheses will arise.

It is obvious from the review of all of these theories that at present psychology can do no more than draw the limits

within which a solution of the nature of problem solving must be sought. On the broad outlines all who have experimented agree. In the first place there must be a problem that is fully conscious. Then the solution of the problem never comes at once. Discovering a solution is always a tentative process with many trials. Occasionally the answer may be a matter of immediate knowledge. In that case most authorities would not call it problem solving, but merely recall. It would be memory, not reasoning. The third part of the problem is what determines when the suggestion shall be accepted. I have insisted in earlier writings that this is almost if not quite as important as the development of the suggestion itself. If one could have a perfect criterion of adequacy of the solution when it appeared and an infinite number of suggestions a satisfactory solution would be bound to come in time by the mere laws of chance. One would merely wait for the right solution to appear. Since there is some control over the course of thought, the time is measurably shortened in actual practice.

The control of the suggestions and the mechanisms that excite or give rise to the suggestions offer most disagreement and the explanations advanced by different authors may be studied more closely. First we may consider the processes by which the suggestions are thought to be offered. The earliest to be mentioned was by simple associations. This is too familiar to need to be discussed in detail. It assumes that all the elements used in solving a problem are derived from past experience and that the revival is always of some earlier aspect or event that has been at some time seen in connection with an element of the present problem. The more recent advocates of association as the factors in the problem solving process insist that there is always a control of the revival by tasks or attitudes. This decides what shall be suggested and prevents the process from being purely mechanical. It is a question whether the authors who speak of revival through asssociation are insistent upon this explanation or use it because of the traditional assumption that all mental successions are due to association and problem solving should be no exception.

One difference between the associational school and the members of the Gestalt school who have been extremely pro-

minent in recent work on problem solving is that association would make the materials applied to the solution come from earlier experience. The Gestalt school emphasizes more the reorganization of experience. As opposed to the associationists, the Gestalt school finds an analogy for the process in a transformation of a Gestalt or a new structuring of the masses present in the material presented by the problem. Maier's statement is that an object presented in connection with a problem suddenly changes its figure. An aspect that has been prominent in the first interpretation shifts and another phase dominates. In his own experiment the pair of plyers on the table with other tools suddenly ceases to be something to hold with or press with and becomes a weight that may be used as a pendulum. The process is like the shifting of an ambiguous perspective from one interpretation to another.

When one attempts a choice between the two alternatives, there is no reason why both should not be taken. There seem to be many instances in the solution of the daily problems in which the situation suddenly suggests an older somewhat similar case. The new problem is solved when reference is made to the solution employed in the older instance. Franklin's thinking of a kite as a means of making electric contact with a cloud would be an obvious instance of recall. One finds just as many instances in which a change in the interpretation put upon the problem is an essential to the solution. Seeing the paired three-digit identical number as $Z \times 1001$ might pass as an instance of the sort. The advocate of each theory would undoubtedly attempt to reduce his opponent instances to correspond to his own theory. The advocate of recall might argue that one must remember that 1001 is divisible by 13 as well as seeing that it was a factor in the given 323323. The advocate of the changing aspect theory might insist that seeing the problem as necessitating making contact with the cloud was an essential antecedent to thinking of the kite. One may grant that each of these reductions has some force and be the more ready to assert that in some instances of problem solving recall seems more important and in others that changing the aspect is more prominent.

One may even admit that actual empirical citing of instances in which the solution came immediately from the addition of an

old experience produced the solution is not invariably possible. At the same time, it must be granted that evidence is equally difficult to adduce that shifting of interpretation always precedes the flashing of the new solution. The recall of an old element has the advantage as an explanation that we can conceivably assign an antecedent for the appearance of the old experience, while the change in figure comes without appreciable cause.

There is complete agreement of all workers that suggestions present themselves in great number whenever a problem is to be solved. Seldom is the first suggestion or the first shift in interpretation successful in giving the solution. Trial and error, and tatonnement have been applied to the process by the observers who regard the successive trials as essential.

The Gestalt group give no name as a rule but all mention numerous trials in description of the process. Why each suggestion should arise is answered differently by the members of each school. Association and change of Gestalt are the two most extreme. The use of the term trial and error has been interpreted to mean that the thoughts result from pure chance. Claparède assumes that when the different suggestions vary widely they are chance. But really chance itself can mean nothing more than that the man giving the explanation is ignorant of the cause of the suggestion. In most cases of association the cue is not noticed or the time at which the cue was associated with the suggestion is not remembered. Change in figure or change from figure to ground is never assigned any cause. It is no more than a description of the process from the outside. No one ever attempts to say why. The other Gestalt explanation sometimes mentioned, that a Gestalt always tends to change from an imperfect to a perfect figure, is also only a description. Since the school offers no measure of a perfect or imperfect Gestalt, there is no guide or indication as to when a change can be expected to take place or the direction it will take when it occurs.

For our purposes it may be assumed that during the solution of a problem numerous suggestions present themselves. Some can be traced to older experiences, some consist in changing the attitude towards some of the factors involved in the problem. It may be a new use for some of the tools provided for the

construction, if it is a physical problem. It may be merely a transformation of the ideas involved. No rule can be layed down even in a single case that will guide the suggestion or that will enable one to anticipate what the suggestion is likely to be. One can say that owing to factors as yet unknown suggestion after suggestion appears until one comes that is accepted as adequate. That is approved and tested by construction if that be possible.

More open to observation is the control that is exerted upon the suggestion that appear. Again all recognize this control. All agree also that it is effective only within limits. The Würzburg school spoke of it as the effect of the task set, Ach called it a determining tendency, Selz applied it to reasoning directly as the process of schematic anticipation. An idea of the range within which the solution would be likely to arise restricts the actual suggestions to that field. Claparède recognized the same limitation due in part to preliminary idea and in part to the elimination of possibilities by the success or failure of each of the early attempts. He calls it *le schéma anticipateur*. He recognizes it as identical with the question envisaged as a directive agent. A physiolological analogue for the influence of the task or question has been found by assuming that a question partially excites an area of the cortex and when an association presents itself within this partially aroused field it produces an effect more certainly than would any stimulus that would arouse any other field. This explanation probably can be applied to some cases.

On the whole each of the terms used indicates merely that there are effects of the problem set and of the context, subjective and objective, at the time a stimulus is applied that keeps the partial solutions thought of within a limited range. As the context changes or the attitude of the individual shifts the kinds of suggestions that appear change. All of these notions assume that there is an agent that acts to push the action in one direction or another, but the mechanism of pushing is left indefinite.

Norman Maier has used a slightly different analogy or picture for the same kind of guidance. He asserts that the essential phase of reasoning is the «direction». In one place he

defines direction as «the way the problem is attacked». In his discussion he used the term to describe the course search for a solution will take and tends to endow it with real force. He recognizes the similarity in its effects to the Aufgabe or task and with Selz' constellation. He argues that direction is not the same thing because Selz assumes that problem solving is association and implies past experience. Maier argues that reasoning must be entirely new, and hence something which merely controls associations will not explain problem solving. He admits in other connections that there are similarities between attitude or anticipatory schema and direction. They certainly accomplish the same function. Maier also admits that it is difficult to say how «direction» acts. He correlates it with stress in a field, but admits that such an explanation can be not more than tentative. His important application.

On the whole we must then accept as agreed upon by all workers that in the tentative approach to solution, the individual is guided by a number of factors. His anticipation of the end that must be attained, that by the question and context. Then from moment to moment different partial purposes appear as the problem is changed by partial successes or by the failure of some attempted course to follow through to its end. This leads to a gradual narrowing of the field within which suggestions arise, but can never be said to determine completely the particular suggestion that shall follow. How the control acts can not be more definitely stated. Given an attitude or task or expectation the direction of thought takes a given line. To call the process «direction» as Maier does probably differs from this only in naming the effect rather than a postulated cause and would be but another aspect of the same common condition.

An important element in the total process that has largely escaped emphasis, although many men mention it, is the process of choosing between the suggestions. The first tentative acceptance of a suggestion is immediate. It may be designated by the familiar term «belief» of logic and popular thought. Belief depends upon definite conditions as does the appearance of the suggestion. Like those also the conditions are not always evident at first glance. It seems to be an immediate response to each suggestion that comes to the man himself or is offered

by another man. I have pointed out elsewhere that doubt is the opposite of belief since doubt comes when one first believes and then disbelieves. Or when alternatives are presented one doubts when first one is accepted and then the other.

The conditions of belief have been shown to be closely related to the pleasantness of the suggestion. Lund found a high correlation between judgments of the pleasantness of propositions and belief in them. It can also be shown by analysis that belief depends definitely upon the experience of the individual with the same or similar statements. If one accepted that point of view it would follow that belief was a reaction between the experiences that were active in the individual when a statement was presented and the suggested solution. Change a man's experience by presenting new facts and you change his beliefs. Or if you will present a subject in a new way by emphasizing a different aspect of it you may induce belief where previously there was doubt or rejection of the principle. We have space here only to point out the importance of the acceptance or rejection of suggestions and not to go fully into the conditions, which would require a long treatise on belief.

Acceptance or rejection of an hypothesis in Claparède's use of the term is then the immediate goal of problem solving. The first suggestion of a solution is however but the first stage of the longer process that Claparède and Wallas have called verification. The final verification may be either through actual trial which is the method of the experimental tests or by means of the proofs of logic, deductive or inductive. In the mechanical problems that were used by Maier and others, the physical attainment of the end constitutes verification. If the problem is theoretical in character, one can only muster major premises that may be accepted by the individuals who oppose the solutions and let the belief that attaches to them extend to the accepted solution. Verification rather than problem solving has been the aim of formal logic in all its forms.

This fact of acceptance of some one solution offered is then the final determinant of reasoning. Unless an individual has a great reliability in accepting a true solution he will be a poor problem solver. Belief stands guard over the solution of the

problem and prevents being led astray by false hypotheses. The ability to reach conclusions and to pass upon their validity might be functions of different individuals. One could imagine a partnership of one man who was very versatile in reaching conclusions, and of another who was very competent and careful in passing upon the validity of his suggestion that would be highly effective in problem solving. Both functions are important and might well be very distinct in their operation. We frequently judge a man to be fertile in suggestion but not too reliable in passing upon suggestions. Others are always sound but with little originality. Both qualities are necessary in a good thinker.

It would seem then that while there are differences in emphasis between the men who worked on problem solving, there is also fundamental agreement as to the main points. All agree that the problem dominates the course of thinking and working. In all problems difficult enough to be truly reasoning, numerous attempts are made before a solution offers itself that will be accepted. The suggestions are restricted within fields that depend upon the way the worker thinks of the problem and usually upon a preliminary general notion of what the final solution will be. This anticipatory notion has been called task or set, the preliminary idea by Duncker, the schematic anticipation of Selz and Claparède. All are variations of the same notion. Maier's «direction» involves the same process but stated from a slightly different point of view, in terms of the product rather than of the process or antecedents.

Two general groups of more specific explanation of the origin of the suggestions can be recognized in trial and error on the one hand and association or structuring of the Gestalt or figure and ground on the other. The trial and error theory on analysis is merely a statement that many movements are made in the original use of the term and in the transfer to thinking that many suggestions present themselves before one is accepted. Sometimes it is said that the ideas come by chance, but this can mean only that no one knows why they present themselves. The theory would be of value only if coupled with the addition that from the ideas offered by chance and produced by the transforming and combining of patterns some process

selects those that are appropriate. This then is similar to the theory of evolution by survival of the fit. The real determinant is the selection not the forces that develop the forms.

The two theories that attempt to explain the separate suggestion leave them with almost as little real explanation. As applied to thinking or problem solving, the association theory simply assumes that all revival is by association and so thinking must fall in that class. None of the theorizers or experimenters really point out specific cases in which the problem recalls definite experiences from the past for its solution. The followers of the Gestalt explanation assert the material pre sented in the problem change their aspects, are restructured when the problem is solved. They, too, never give any reason or cause for the change. It is almost as completely descriptive as the trial and error theory. Observation would indicate that some solutions seem to depend more upon addition of old experiences, others upon changing the attitude towards the problem.

Whatever brings the fruitful idea, the fact that it is recognized as fruitful is the one feature common to all problem solving and more emphasis should be put upon it.

Bibliography

CLAPARÈDE, ED.: La genèse de l'hypothèse, Étude exprérimentale, *Arch. de Psychol.*, T. XXIV, nº 93-94 (juin-sept. 1933).

DUNCKER, KARL: Zur Psychologie des produktiven Denkens 1935: Berlin, Verlag von Julius Springer, S. 135.

MAIER, NORMAN R. F.: Reasoning in Rats and Human Beings, The Psychological Review, Sept. 1937, 44, 5, 365—378.

» Reasoning in humans: I. On direction, J. Comp. Psychol., 1930, 10, 115—143.

» Reasoning in humans: II. The solution of a problem and its appearance in consciousness, J. Comp. Psychol., 1931, 12, 181—194.

SELZ, O.: Zur Psychologie des produktiven Denkens u. des Irrtums. Bonn, F. Cohen, 1922, pp. 688.

PILLSBURY, W. B.: Recent Naturalistic Theories of Reasoning, Scientia, July 1924.

» The Psychology of Reasoning 1910. D. Appleton and Company, New York and London, p. 306.

PSYCHOLOGY DOWN THE AGES

by

C. SPEARMAN
F. R. S., University of London

I. Present Situation.

The present phase of psychology is characterized by a disquieting antithesis. On the one hand, we find almost universal claims to extraordinary success; but on the other, ubiquitous disagreement and contradiction. Authors and lecturers pour forth an ever swelling stream of psychological discourse, whilst educators, psychiatrists, industrialists, sociologists, novelists and countless others sit hopefully absorbing what they can. But unfortunately the different teachings strangely fail to harmonize with one another. There is not a single psychology in the field, but a great many of them. A «structural» school is fighting against a «functional» one. A band of «introspectionists» is at issue with one of «behaviorists». A «configurationist» chorus tries to out-voice reactionists, dynamists and intentionists. Not to mention the «hormists», the «factorists», the «analysts», and the several «Russian» schools.

In spite of all this diversity, however, grave doubts have been raised as to the amount even of originality. Indeed one prominent critic has gone so far as to declare that:

> «There is not, in fact, a principle of the human mind in our most approved modern treatises on its nature and faculties, which may not be found among the speculations of the Grecian philosophers».

Let us examine how far this grave indictment is founded on fact.

II. Science of Mind.

Among all the controversies paralyzing mental science none, strangely enough, has been taken up more violently, or answe-

red more diversely, than the dispute as to what it is really all about. Where lie its boundaries from philosophy? Where, from physiology? Should it, or should it not, concern itself with the «soul»? Ought it to limit itself to consciousness? Or instead ought just this to be excluded from it?

Multifarious, however, as have been the theoretical replies to such questions, there has been a very tolerable agreement in actual practice. Almost universally the topic of psychology has been divided into two parts. The one embraces all the operations of knowing; in particular, those of sensory perception and of thought. The other takes in all such processes as those of desiring and feeling. But all this, in general outline at any rate, coincides remarkably well with the topic of psychology as originally prescribed by Aristotle. The chief alterations attempted throughout the subsequent ages have been only negative. They have consisted in little more than arbitrary exclusions; as for instance, the wilful attempt to make psychology deal with structure, but not function; or reversely. In one and only one point does the scope originally laid down for it by Aristotle appear to have ever been fundamentally extended and surpassed; this has been in including the sphere of the unconscious.

III. **Mental Powers.**

As the next great problem in the study of the mind, we may take that of determining its fundamental powers or faculties.

Here, the old philosophers forthwith singled out above all things the power of abstract thought, or the «intellect». In particular, this was taken to be the essential privilege of Man as opposed to the lower animals.

To this original and comparatively clear Greek concept of the intellectual power, what has ever been added since? The answer to this question can hardly be flattering. There has been introduced the concept of «intelligence». But this word, originally denoting nothing more than the exercise of the intellect, lapsed into being regarded as some additional power, whose nature was left wildly indeterminate. Rarest, perhaps, was its retention in its original significance of abstract thinking. Not infrequently, it was allowed to degenerate so far as

to include what had been its polar opposite, namely sensation. This was explicitly done, for instance, by Binet. The present climax of confusion is indicated in the following passage from Freeman; for him «intelligence» included:

> «Sensory capacity; capacity for perceptual recognition; quickness, range of flexibility of association; facility in imagination; span or steadiness of attention; quickness or alertness in response; mental balance; the judicious management of the processes of learning or reflection; mental control; mental adjustment; the direction of the attention toward the significant aspects of experience; a due degree of non-suggestibility; the adoption of intellectual purposes and the adaptation of means to their satisfaction; sensitiveness to significant combinations between experiences which illuminate one another or which are effective in building up systems of thought; balance and sane reaction to the entire world of things, ideas and persons».

Not unlike has been the downward career of the concept of «attention». Originally, this too signified nothing more than the exercise of the intellect. But in time the meanings attributed to it became inconceivably diversified. Eventually, such a pass was reached that Ebbinghaus was reduced to dismissing the topic of attention with the curt remark that it is

> «a downright embarrassment for psychology».

Still later, Vaschide and Meunier can only say that

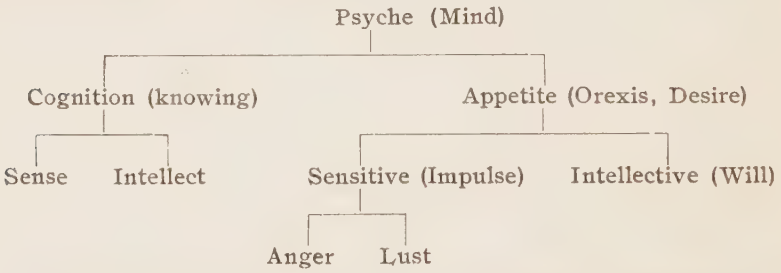
> «the psychology of attention is still to make».

Continuing our account of the study of the fundamental powers, we find that the old Greeks naturally added to the intellect its indispensable supplement of sense. But afterwards, hand in hand with the above described degeneration of the former concept, there inevitably occurred some corresponding indeterminateness of the latter one also. The word «sensation» has become so equivocal that careful writers are shy of using it at all.

From the two preceding cognitive powers, intellect and sense, let us pass on to those which are non-cognitive. In this field the principal achievement of the old Greek philosophers was to set up a general power ill translated as «desire». This

was then bisected; on the one hand was put the will; on the other, the impulses. And in subsequent history up to very recent times, we find little more than alternations between denying this duality and re-affirming it. Equally vacillating have been the opinions as to the status of feeling. Is this a faculty additional to that of desire, or only a subordinate aspect of this?

Altogether, the ancient Greek philosophers—with some subsequent assistance from the scholastics—seem to have evolved a remarkably clear and comprehensive scheme of all the powers of the mind, as follows:



As for subsequent ages, we have observed in this field, not so much progress and evolution, as rather vacillation and stagnation.

IV. **Mental Constitution.**

One reason for this general failure of later generations to make substantial progress in the study of the mental powers has undoubtedly been a lessened interest in the whole problem. From the very beginning, all such powers clearly showed themselves to involve highly complex mental operations. Accordingly the next obvious step was to submit these operations to analysis. After this fashion the study of the faculties of the mind gradually passed over into that of its constitution.

Beginning naturally enough with the faculty of sense, the first step was to classify its basal attributes. And this treatment of them, greatly facilitated by their manifest connections with the sensory organs, at once issued in the familiar five-fold array still approximately current: sight, sound, taste, smell, and touch.

Of very unlike order was Aristotle's further division of the sensory attributes into two classes; one included those which

are specific to a single sense, as colour is to vision, pitch to sound and so forth; in the other came the attributes shared by different senses, as are movement, rest, figure and magnitude. In these «common» attributes, as they were called, we have neither more nor less than what later on, under the name of the «primary» qualities of matter, supplied the whole essential contest of all physical science.

To these original analyses of sensation into its constituent qualities, the subsequent ages (and especially the present one) have made immense additions in respect of their connections with the sensory organs and tracts. But in themselves, their study has had much less progress to report. Most notable, perhaps, is the reduction of all sensory attributes to those of quality, intensity, position in space, and position in time.

Far more subtle, however, than all such enumeration of the sensory attributes has been the distinction of the attributes themselves from the relations between these. To perceive the attributes themselves is one performance; to perceive their inter-relations is another.

Even as regards this latter performance, however, some very remarkable anticipations were made already by Aristotle.

> «Eyesight judges of the white and black, taste of what is sweet and bitter, and so on. But furthermore, we discriminate between what is white and what is sweet and between each of the objects of sense in comparison with each other».

But for a plainer psychological statement, we have to wait for Locke.

> «When the mind so considers one thing that it does as it were bring it to and set it by another, and carries its view from one to the other, this is, as the words import, *relation* and *respect*».

And after his time the whole matter—save for copious determinations of sensory thresholds—seems to have lapsed again into general theoretical neglect.

But even at this point—that is to say, after having taken into account all the basal attributes and all the relations between these—we are still far from having brought the consti-

tution of sense-perception to its close. For a further advance we may once more begin with Aristotle, who made the curt but pregnant observation that

«a certain white object is perceived as the son of Diares».

In so saying, he would seem to be analyzing the perception into two parts. First comes the vision of «a certain white object»; under this designation may be included all the aforesaid cognition of the sensory attributes and of their inter-relations. But then, superposed as it were upon this white object, ensues its interpretation as «the son of Diares». Here Aristotle may fairly be taken to have indicated that the analysis of the act of perception must include the process of interpretation. As for the development of this theme in subsequent ages, it has been neglected by many authorities, and has produced inconclusive controversies with many others. For definite progress, we have to wait for very recent times indeed, when the matter has been submitted to the potent method of experimental research.

From all this account of the analysis of the faculty of sense-perception, let us proceed to that of the faculty of intellect, or abstract thought. Here, the central difficulty has always lain in ascertaining what parts are played by «images» and by language respectively. As regards the former, Aristotle contributed the much debated theorem that the images do not actually constitute thought but do supply an indispensable medium for it. As for the other constituent, namely language, this hardly became even a problem before the middle ages. And in both cases alike there has been little consolidated advance until the very modern advent of experimental research.

After the constitution of perception and thought, there has to be considered that of the third great Aristotelian faculty, or «desire». Here, the chief ancient achievements have been Aristotle's struggle with the concept of «orexis» and the Stoic efforts about that of a «horme» (from ὁρμάω, I rouse or excite).

In general, we find once more that the analysis hardly reaches the stage of cogent evidence until assisted by the modern device of experiment.

So far, however, our examination of the study of mental constitution has been limited to what has occurred by way of

analysis. Accordingly there still remains to see what has been revealed about this constitution by the supplementary way of synthesis. Here, too, already the old Greek philosophers made occasional remarks of no little profundity. An instance was the declaration of Plato that no thought was constituted by a mere sequence of ideas; there was need that these should «mix» with each other. So, too, Aristotle wrote as follows:

> «With regard then to the exercise of reason, the thinking of isolated single terms falls within a sphere in which there is no falsity; when, on the other hand, we find both falsity and truth, there we reach a certain combination of ideas as constituting one conception».

But in modern times there has been little further advance. The whole topic of psychological synthesis seems to have been given over to various more or less alien studies; as logic, grammar, and sociology.

V. **Mental Laws.**

From the constitution of the mind, however, let us pass on to another and very different mental problem. It is that of ascertaining whether and how these constituents are subject to laws. On this score many critics have been utterly pessimistic. No less an authority than that of James has declared that psychology possesses

> «Not a single law in the sense in which physics shows us laws, not a single proposition from which consequences can causally be deduced. We don't even know the terms between which the elementary laws would obtain if we had them. This is no science, it is only the hope of a science».

But on further examination we find that really at least one law has obtained considerable acceptance as such. It is that of associative reproduction. This runs to the effect that any idea tends to reproduce any other one which has been contiguous to it. And this reproduction, if in ancient times not yet definitely formulated as a law, had at any rate already been well described, notably by Plato.

> «Lovers when they see a lyre, or a garment, or anything else which their darling is accustomed to use, are affected as follows: they both recognise the lyre and they apprehend intellectually the idea of the person to whom the lyre belonged... When we perceived something... there was no difficulty in receiving from this a conception of some other thing... which had been forgotten and which was associated with this».

But with this, the ancient contributions to the study of mental laws do seem to be nearly at an end. And in no better case would appear to be most attempts of more modern date. Accordingly the scathing judgment of James has only too much foundation.

Quite recently, however, an endeavour has been set on foot to make good this fatal scientific deficiency. The attempt has been made to enunciate, not only mental laws, but such as fulfil all the requirements of empirical science; in particular, that of affording foresight into the future. They have even been built up into a complete set, capable of accounting for the entire course of mental sequence.

Setting these forth in detail, we find that the law or laws of reproduction have received their indispensable supplement in three laws of production.

Two of these have been extensions and generalizations of what we have already encountered in considering mental analysis. One is that a person tends to become aware of items of his own experience; for instance, the sensory qualities, intensities, and (apparent) positions. Again he tends to cognize relations between these or any other items presented to mind; as, for instance, when he sees that one line stands perpendicular to another.

But besides these two laws of production which have been developments out of original observations made very much earlier, there is a third one which can show no such antecedents; it has come, so to speak, as a bolt from the blue. It consists in the theorem, that a person tends to pass from any presented item together with any appropriate presented relation to the presentation of the correlative item. For instance,

when he is shown one line and is bidden to conceive another perpendicular thereto.

To all these laws of mental sequence must be added three more. They are complementary to the aforesaid. For whilst the latter tell us what mental processes tend to occur, the former prescribe the strengths of the respective tendencies. These complementary laws are known as those of Constant Output, of Volitional Control, and of Fatigue. And so the system of laws is complete. For a more detailed exposition of them, reference must be made elsewhere (1).

VI. **Individuality.**

So far as concerns general psychology, our tale is now told. But we have still to review the psychology, and especially the differences of individuals. And here, as in the case of mental laws, the ancient philosophers seem to have contributed very little. Almost the only systematic studies have been the *Characters* of Theophrastus and the *Temperaments* of Galen with many others.

But in modern times these have been interestingly develo ped into «types»; mostly, of a bi-polar kind. Outstanding are the «Subjective» and the «Objective», the «Deep-Narrow» and the «Shallow-Broad», the «Introverts» and the «Extroverts», the «Schizothymes» and the «Cyclothymes», the «Tetanoids» and the «Basedoids».

Still more recently, however, a very great change has come over the scene. All the preceding traits—not only the time-honoured characters and temperaments, but no less the comparatively modern types—have been discovered to rest upon a precarious assumption. They had uncritically been taken to constitute so many functional unities. But now this assumption has been submitted to verification by the statistical technique of correlation coefficients; and in general, it has proved to be grossly fallacious. For instance, Jung himself, after setting up the type of «introvert» as a general trait of a person, eventu-

(1) They have been set forth by the present author in his Psychology down the Ages, 1937.

ally discovered and admitted that anyone may easily be introvert in some mental operations but extrovert in others; thus generalization of the trait becomes quite invalid.

Further study of these correlational coefficients, moreover, has led to the portrayal of mental individuality in terms of «factors». First and foremost, every cognitive ability has been found expressible as a function of two factors of which one is perfectly general, whereas the other is narrowly specific. The former or «G» may provisionally be conceived as a general supply of energy, whilst the latter or «S» is any one of a multitudinous set of engines among which the energy can be distributed.

Something similar, though much less definite, has been observed in the sphere of character. This further general factor would appear to be of the nature of will-control, and so has been indicated by the letter «W» (*).

VII. **Upshot.**

Our tale is told. On the whole, we encountered not a little support for the saying of Ebbinghaus, that already the ancient Greeks had raised psychology to an astonishing height. So much so, that ever since their successors have been mostly occupied in repeating, forgetting and re-discovering.

And indeed, as regards the first problem of psychology, that of delimiting its scope, we must frankly admit that Aristotle at once sketched its boundaries with an easy and sure hand, which compares only too favorably with the confusions and omissions of later times.

As regards the second great psychological problem, moreover, that of enumerating the basal powers of the mind, here we find a still greater contrast between the original ancient clarity and subsequent amazing degenerations.

Even in respect of the third problem, that of mental constitution, the ancients made some surprising divinations, which put to shame most of the subsequent study up to quite a

(*) For further details about all these factors, see reference given on page 181.

recent date. But then at last the old work does appear to have been caught up, and indeed sometimes much surpassed, by the aid of the potent modern method of experiment.

Only when we arrive at the fourth and fifth fundamental problems of psychology, however, those of mental laws and of individual differences, have the tables been completely turned. On these topics the ancient philosophers seem to have had but scant success; indeed, they were not much interested. But even here, their successors for nearly two thousand years appear to have fared little better. Only in the last score or so of years, has the scientific harvest been finally reaped. But then in overflowing measure.

LA NOTION DE LA VÉRITÉ

par

ERNST von ASTER

Université d' Istamboul

«Vraies» et «fausses» sont des attributs que nous décernons à des propositions. Qu'est-ce-que cela veut dire: une proposition «vraie»? Pour répondre à cette question, il faut analyser la méthode dont nous nous servons pour nous convaincre de la vérité d'un jugement ou pour nous rendre évidente cette vérité. De telles méthodes il n'y en a que deux: la démonstration logique et la vérification empirique d'un jugement.

Chaque démonstration s'appuie sur deux, ou au moins sur une première proposition. Elle suppose la vérité de ces propositions et en outre elle suppose la vérité des régles du calcul logique. C'est-à-dire qu'elle suppose que nous avons déjà des propositions vraies, que nous les distinguons de celles qui ne sont pas vraies, donc que nous est déjà connu ce que c'est qu'une «proposition vraie». S'il en est ainsi, il s'ensuit que l'examen de la démonstration logique ne nous conduit pas à une définition satisfaisante de la «vérité». La démonstration n'est pas le moyen de trouver une vérité, mais de transmettre la qualification de vraie d'une proposition à l'autre. Cependant il y a une possibilité d'éviter cette conséquence. On peut dire: une proposition est vraie, si elle est dérivée de certains axiomes d'après certaines règles logiques, ou pour mieux dire: une proposition est «vraie» cela veut dire: elle est dérivée ainsi. Pour être conséquent il faut ajouter naturellement: les axiomes eux-mêmes, et aussi les règles du calcul logique ne sont ni vrais ni faux. C'est-à-dire qu'ils sont de pures *conventions*. Mais une telle définition, quoiqu'elle soit conséquente et formellement exécutable sans se contredire, est absurde. Si les axiomes et les règles du calcul sont de pures conventions, nous pouvons les choisir à volonté. Mais nous choisissons *certains* axiomes et nous nous servons de régles *fixes*. Pourquoi? Certainement parce que nous

sommes convaincus que ces axiomes et ces règles sont «vrais» ou que le système des propositions qui sont dérivées de ces axiomes et au moyen de ces règles, est «vrai». C'est-à-dire que nous ne pouvons pas éviter d'introduire encore «une notion de vérité», la notion d'une vérité objective, pas seulement logique ou formelle, qui soit appliquée aux axiomes et aux règles ou au système des propositions dérivées.

J'expose la même chose encore une fois, d'un autre point de vue. Il y a déjà depuis l'antiquité deux idées de la vérité. Ces deux idées s'harmonisent en affirmant toutes les deux que la vérité est un «accord». Mais un accord avec quoi? Ici les deux théories diffèrent. L'une déclare que la vérité d'une proposition est son accord avec «l'objet». L'autre s'oppose à cette définition en disant qu'on ne peut constater un accord entre deux choses qu'en les comparant, mais comparer une proposition, c'est-à-dire une série de mots prononcés ou écrits avec un objet vu ou senti ou perçu d'une maniére quelquonque, cela n'a pas de sens. On ne peut pas comparer une proposition avec une chose, on peut seulement comparer une proposition avec une proposition, et l'accord dont il s'agit ne peut être autre chose que la compatibilité logique de ces propositions. Nous pouvons suivre ces deux idées ou théories opposées jusqu'à nos jours; nous les retrouvons par exemple dans le néopositivisme logistique et empiriste, dont les deux tendances la logistique et l'empirisme, se disposent à se séparer précisément sur ce point. En particulier M. Neurath et M. Carnap prétendent qu'il est impossible de parler d'un accord entre une proposition et un fait donné dans l'expérience; mais qu'au lieu de cela il aurait fallu parler de l'accord d'une proposition avec certaines autres propositions, à savoir «propositions protocolaires». Une proposition protocolaire est une proposition énoncée ou écrite par un observateur à cause d'une observation. En outre les propositions protocolaires sont caractérisées par uue certaine forme logique ou grammaticale: elles contiennent toujours un nom propre — le nom de «l'observateur». Selon la théorie de Neurath et de Carnap nous supposons les propositions protocolaires comme «vraies» mais seulement provisoirement, pas absolument et pas sans réserve. En nous servant des règles d'un certain calcul, nous pouvons aussi dire des règles syntactiques d'une certaine langue

scientifique, que nous basons sur les propositions protocolaires d'autres propositions, des propositions générales. La vérité de chaque proposition n'est autre chose que sa cohérence logique avec toutes les autres. Nous pouvons aussi dire : seulement le système logique de toutes ces propositions, formulées dans une langue scientifique et selon les règles du système de cette langue, est vrai, pas la proposition isolée. Le rapport du système «vrai» à l'expérience du monde des objets, la «vérité *objective*» du système pour ainsi dire se réduit au rôle des propositoins protocolaires pour le systéme. Mais il faut répéter : quoiqu'on la suppose provisoirement comme vraie, chaque proposition protocolaire peut être fausse—c'est-à-dire qu'en découvrant qu'elle n'est pas compatible avec la plupart des autres propositions protocolaires, ou avec des propositions générales qui sont bien fondées sur un grand nombre de protocoles, nous sommes toujours libres de l'exclure comme fausse, de même que nous sommes autorisés à rejeter comme fausse une généralisation inductive qui se heurte à des instances négatives.

Sans doute cette théorie ne manque pas de conséquence et de finesse. Et encore elle a certains mérites. Par exemple : elle a raison quand elle dit que chaque proposition formulée en mots peut être fausse, qu'il n'y a pas de jugements — bien entendu de jugements formulés en mots d'un langage — qui soient évidents d'une maniére absolue et irrévocable.— Même : aucun jugement qui ne paraît que constater un fait immédiatement observé n'est évident sans réserve. Disons en passant que cette thèse, c'est-à-dire la polémique, pas contre la vérité absolue d'une métaphysique et des idées innées, mais contre la vérité absolue d'une pure description des «données immédiates» et d'une théorie de la connaissance qui se rapporte à une analyse de ces données, est une des bases principales de la doctrine de Carnap et de Neurath.

Cependant la doctrine a des côtés faibles ou même des conséquences absurdes. Premièrement : elle est forcée de regarder le rapport entre l'observation et sa description par l'observateur, comme une relation purement causale. Nous ne pouvons pas demander si la proposition protocolaire est vraie en entendant par là qu'elle est une reproduction vraie, un jugement juste *du fait observé,* nous pouvons seulement demander, si elle est com-

patible avec d'autres propositions. Mais nous posons toujours cette question interdite ! Un deuxième observateur peut mettre à l'épreuve une observation précédente. Il la rejette comme fausse. Cela veut-il dire qu'il observe et puis écrit ou prononce une proposition protocolaire pour constater enfin que sa proposition et celle du premiér observateur sont incompatibles et par conséquent que l'une ou l'autre doit être rejetée ? Une pareille interprétation serait sûrement très spécieuse. Son observation même porte le deuxiéme observateur à rejeter la proposition de son prédécesseur comme fausse, c'est-à-dire comme une proposition ou comme une description qui ne correspond pas à sa propre observation et pour cette raison aussi probablement, n'a pas correspondu à l'observation du premier observateur. Il propose une correspondance quelconque de la proposition protocolaire à l'objet observé, un accord ou désaccord, une vérité ou fausseté *objective*. Deuxièmement : nos jugements vrais ou le système total de ces jugements nous servent de base pour nos actions ; ils dirigent nos actions dans le monde qui nous entoure. *Pourquoi* les propositions vraies nous permettent-elles de nous orienter pratiquement dans ce monde ? A cette question la doctrine de Carnap n'a pas de réponse. Chaque jugement vrai a quelque rapport à l'avenir et c'est pourquoi il a une importance grande ou petite pour nous en notre qualité d'êtres agissants. Se trom per théoriquement, signifie toujours aussi errer pratiquement. Naturellement la philosophie des néopositivistes connaît très bien ce rapport, elle se rapproche même quelquefois du pragmatisme, mais elle n'en peut pas tenir compte d'une maniére satisfaisante. Dans la théorie de Carnap, la vérité est la cohésion logique de la plupart des propositions protocolaires et de certaines propositions générales que nous en avons dérivées. Que ces propositions dirigent nos actions avec succès, c'est un fait brutal, un fait zoologique pour ainsi dire qui n'intéresse pas les philosophes, les logiciens, de même que c'est un fait brutal qu'une certaine observation produise une certaine proposition protocolaire.

La théorie des «propositions protocolaires» est l'essai le plus intéressant du temps moderne d'une théorie de la vérité fondée sur la logique, sur l'analyse logique et grammaticale de la démonstration, mais d'une théorie qui est en même temps empiriste et

qui veut ériger l'édifice logique de la science, des jugements vrais uniquement sur la base de l'expérience. Mais elle réalise cette double idée en niant chaque lien compréhensible entre l'expérience (l'observation) elle-même d'une part, et les plus simples propositions empiristes d'autre part, et en détruisant chaque possibilité de comprendre la valeur fondamentale de la connaissance vraie pour nos actions. La proposition protocolaire n'a pas de vérité objective comme description de l'observation, elle devient une réaction déclenchée par l'observation, comme le réflexe du genou est une réaction déclenchée par le coup qui frappe le genou. Et nos actions deviennent encore une fois de telles réactions déclenchées par des propositions lues ou entendues, des réactions qu'une psychologie behaviouriste décrit et qu'une physiologie future va expliquer. Cette théorie ne nous satisfait pas, surtout quand nous nous rappelons troisièmement que les règles du calcul logique deviennent dans cette théorie nécessairement des règles de la syntaxe d'une langue, lesquelles sont enfin de pures conventions.

Mais laissons cette théorie et essayons maintenant de commencer notre analyse de la vérité à l'autre bout. C'est-à-dire que nous demandons : qu'est-ce-que veut dire *vérifier empiriquement* une proposition ? Et particuliérement : qu'est-ce-que nous vérifions en vérifiant une proposition au moyen de l'expérience ?

Quelqu'un me dit : «il pleut». Je veux savoir si c'est vrai. Je regarde à travers la fenêtre : je vois des nuages au ciel, le pavé brillant et miroitant, des parapluies ouverts et je dis : c'est vrai, il pleut. Ou je sors et, mettant le pied dans la rue, je sens des gouttes sur ma main, sur ma tête, je les vois dans l'air, sur mes vêtements : il pleut vraiment ! Qu'est-ce-qui est vérifié et en quoi consiste la vérification ? Eh bien, en entendant qu'il pleut j'*attends* quelques choses, j'attends de voir des nuages et un pavé humide en regardant dehors, j'attends de voir et de sentir des gouttes d'eau en sortant, j'attends aussi par exemple de lire plus tard dans le bulletin météorologique qu'il plut ce jour-là. La vérification d'une proposition est toujours la vérification, c'est-à-dire l'accomplissement d'une attente; la proposition se «falsifie» (sit venia verbo) cela veut dire que je suis déçu dans mes attentes. Ce sont des *attentes,* qui se *vérifient* ou se «falsifient», c'est-à-dire qui s'accomplissent ou ne

s'accomplissent pas, ce sont les propositions qui *sont vraies* ou fausses, c'est-à-dire auxquelles nous attribuons la marque «vrai» ou «faux» sur la base de la vérification ou de la falsification de l'accomplissement ou de la déception de certaines attentes qui correspondent psychiquement aux propositions entendues et comprises, nous pouvons aussi dire : qui sont signalées par ces propositions. Chaque proposition est un signal visible ou perceptible à l'oreille. Un signal indique toujours quelque chose qui va arriver, une chose future qui est à attendre. La proposition qui se fait entendre est un signal comme la lumière rouge ou verte au dessus de la rue ou comme la main levée de l'agent de police qui me disent que si je traverse je serai écrasé, ou au moins puni d'une amende. Un signal est une chose qui, à celui qui «comprend» le signal, fait attendre quelque chose. Le signal comprendre veut dire avoir ces attentes. Je peux aussi dire : ce que je comprends est le «sens» du signal. Alors le «sens» du signal se compose de ces attentes.

Qu'est-ce-que c'est qu'une attente et l'accomplissement d'une attente ? Nous pouvons distinguer trois choses différentes. Premièrement : je regarde la façade d'un certain édifice, c'est-à-dire cette façade se présente à moi comme objet, elle se présente elle-même, immédiatement donnée. Deuxièmement : je me rappelle maintenant cette façade là que j'ai vue hier. Alors la façade ne se présente pas à moi, mais il y a quelque autre chose qui se présente : une image, un souvenir, une image intuitive ou imaginative qui représente ce que j'ai vu hier en regardant la façade. Cette image est une représentation et elle se donne comme telle, elle est un symbole illustrant la chose symbolisée, à savoir la façade elle-même, ou elle est un *symbole naturel.* Il y a deux espèces de symboles : les symboles naturels qui *représentent* la chose symbolisée — les images imaginatives — et les symboles artificiels — les signaux, les mots p. e. — qui remplacent seulement ces choses-là, qui sont des marques en tenant lieu. Mais s'il n'y avait pas de symboles naturels, il n'y aurait pas de symboles artificiels, il n'y aurait pas de choses auxquelles nous donnons la fonction de «signifier» quelque autre chose. Et si nous n'avions pas de symboles naturels, des images dans lesquelles nous est donnée non seulement l'image elle-même, mais en outre une chose représentée et *passée,* le mot «passé» n'aurait

aucun sens. Nous ne savons pas ce que c'est que le passé sans que nous nous rappelions une chose passée. Mais il en est de même avec l'avenir, seulement ici le souvenir, l'image du passé, est remplacé par l'attente, par l'image permettant de prévoir ce qui va venir. Car — troisièmement — en cherchant par exemple l'édifice, la façade que je connais bien, je me la représente en imagination. J'attends que ce que je me *représente* maintenant, se présentera au moment prochain. Cette attente s'accomplit — cet accomplissement est une congruence, une coïncidence, un *accord* entre ce que je me représente et ce que j'aperçois. Un accord — c'est l'accord de notre représentation à son objet. Nous nous rappelons la vieille définition de la vérité : l'accord d'une idée «à son objet». L'accomplissement d'une attente, la coïncidence entre la représentation prévoyante et l'objet prévu qui se réalise, peut être nommé un accord vécu d'une idée à son objet, c'est-à-dire une *vérification.* Et nous voyons qu'en effet l'accomplissement d'une attente nous sert de vérification.

Pour éviter un malentendu, j'ajoute expressément que nous attendons beaucoup de choses à chaque moment, sans que nous en ayons conscience. J'attends de voir en regardant autour de moi l'ameublement de ma chambre que je connais, les personnes dont je sais la présence ; consciemment ces attentes se révèlent seulement en se «falsifiant», c'est-à-dire dans la surprise que je sens à la vue d'une chose inattendue. Justement cela est important à l'égard du rôle que les signaux et les propositions jouent dans notre connaissance et dans nos actions. Chaque signal, chaque proposition supposée comme vraie, éveille en nous un grand nombre d'attentes qui dirigent immédiatement nos actions sans que nous ayons besoin, même sans que nous ayons le temps de nous les représenter dans notre conscience. Seulement l'inattendu comme tel est vécu. Mais naturellement en réfléchissant nous pouvons toujours savoir et prévoir ce que nous attendons — à savoir ce que nous attendons *si nous agissons* d'une certaine manière. Nos attentes dirigent nos actions parce que chaque attente de son côté est attachée à une certaine action : j'attends qu'en regardant à travers la fenêtre je verrai le pavé humide, qu'en sortant je sentirai les gouttes de pluie etc. Nous-mêmes, comme êtres agissants, nous sommes

toujours intercalés dans nos attentes et ainsi dans le monde auquel nos jugements se rapportent. Le monde que nous connaissons et dont nous parlons est toujours le monde qui entoure un être qui comme nous-mêmes agit et prévoit, qui prévoit les effets de ses actions et qui dirige ses actions par ses prévisions. Connaître c'est la même chose que prévoir et agir et tracer un système de prévisions qui dirige nos actions, un système «vrai» c'est-à-dire un système qui ne se falsifie jamais.

Nous reconnaissons tous les objets que nous voyons ou touchons immédiatement comme des objets tels ou tels, comme une table, comme un porteplume, comme une vipère. «Reconnaître» un objet cela veut dire deux choses: lui attribuer un nom et être prêt à le manier d'une certaine manière. Au fond c'est la même chose: le nom que j'attache à l'objet signale la conduite que j'attends de son côté, et les actions que je fais ou que je me garde de faire sont dirigées par les attentes signalées. Je vois une chaise: cela veut dire que je vois un objet que j'appelle une chaise et que je vais traiter comme chaise, mais je ne sais pas s'il est «vraiment» une chaise avant de m'y asseoir. Peut-être me trouverai-je par terre après avoir fait cela et alors il me faudra dire que je ne voyais pas une chaise, mais peut-être était-ce une hallucination. Aucun mot ne désigne une pure donnée immédiate, chaque mot attaché à un objet enferme un jugement qui est vrai ou faux, c'est-à-dire qui se vérifie ou se «falsifie» au cours de nos actions et des succès de ces actions.

Nos attentes se «vérifient» ou se «falsifient», nos jugements, nos propositions sont «vrais» ou faux, c'est-à-dire que nous leur attribuons la marque «vrai» parce que les attentes signalées se vérifient. Cependant le nombre des attentes attachées à une seule proposition est toujours infini, au moins pratiquement. C'est pourquoi la qualification d'une proposition comme vraie est toujours *provisoire*, chaque jugement est un «posé», pour employer un terme de M. Reichenbach, nous pouvons aussi dire; il est un risque. Ce mot indique de nouveau que juger et agir est la même chose, le jugement étant le signalement des attentes qui dirigent mes actions. En agissant je constate que mes attentes s'avèrent ou non, par conséquent que l'expérience me permet de regarder mon jugement comme vrai ou non

Pour être vraie ou fausse, pour nous permettre de lui donner cette marque, une proposition doit être vérifiable ou falsifiable. Peut-être cette vérification n'est pas praticable à présent, mais il faut qu'elle soit possible, qu'elle soit imaginable. En vue de chaque jugement il faut qu'il y ait des actions ou, ce qui veut dire la même chose, une méthode au moyen desquelles nous le vérifions par expérience. Nous parlons du «sens» d'une proposition. Nous exigeons que chaque proposition ait un «sens». Le sens d'une proposition est ce que nous pensons en la comprenant, en l'acceptant. Accepter une proposition cela veut dire se laisser diriger par elle. Le sens d'une proposition est la directive qu'elle nous donne et suivant laquelle nous vérifions la proposition. La théorie positiviste a raison quand elle dit qu'il faut réfléchir à la méthode de la vérification d'une proposition pour répondre à la question du «sens».

J'attribue à un objet une certaine longueur, une certaine température, une certaine masse. La longueur, la température, la masse d'un objet — ce sont des nombres que je trouve en appliquant certaines méthodes, en mesurant et en calculant selon certaines règles. La masse d'un corps est le nombre que je trouve en pesant le corps et en divisant le poids par l'accélération du corps tombant au lieu où nous le pesons. Sans doute il y a presque toujours plusieurs méthodes de trouver le dit nombre. En parlant de la longueur, de la température, de la masse d'un objet, nous supposons que ces méthodes différentes conduisent au même résultat, c'est-à-dire au même nombre. Mais au moins une de ces méthodes doit être applicable si l'attribution d'une longueur ou d'une masse ou d'une température à l'objet ne doit pas manquer de sens. On a critiqué cette thèse posîtiviste en disant qu'il est souvent impossible, même en principe impossible, de mesurer «directement» par exemple la température d'un objet, mais que nous pouvons la trouver «indirectement» et que cette possibilité doit suffire afin que l'affirmation que cet objet (le soleil ou une étoile par exemple) a une telle température, ne soit pas vide de sens. Certainement, mais la méthode indirecte n'en est pas moins une méthode. De plus : il me semble qu'on ne peut pas parler de méthodes directes d'une part et indirectes d'autre part, mais seulement de méthodes plus ou moins directes et indirectes.

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

Nous pouvons exprimer ici une réflexion plus générale. En observant certaines irrégularités de l'orbite de la planète Uranus, l'astronome Leverrier conclut qu'il y avait une autre planète plus éloignée du soleil. A l'endroit qu'il fixait, Galle découvrit plus tard Neptune. On dira probablement que Leverrier constata l'existence de Neptune seulement indirectement, tandis que Galle vit la planéte elle-même, directement. Mais si la planète existait et produisait des effets selon la loi de la gravitation, son existence se manifestait dans ses effets autant que dans le point luisant que Galle observa au télescope. D'autre part: une planète—est-ce un point luisant? Pas du tout—une planète est beaucoup plus. La planète apparaît dans ce point luisant vu au télescope, mais elle apparaît, elle se manifeste aussi dans les irrégularités de l'orbite d'Uranus. La seule différence est que les irrégularités du mouvement d'Uranus sont peut-être un indice un peu plus incertain de l'existence de Neptune que l'apparition d'un point luisant dans le champ du télescope. Ou pour retourner à notre premier exemple: le pavé brillant et les parapluies ouverts ne sont pas des indices aussi univoques de la vérité de la proposition, «il pleut», que la vue et la sensation des gouttes, mais la différence n'est que relative. Aussi je peux voir et sentir des gouttes sans qu'il pleuve.

L'accomplissement d'une attente est toujours l'accomplissement d'une attente isolée. Et l'accomplissement d'une attente isolée n'est jamais la vérification complète d'une proposition. De plus: il n'y a pas de vérification complète d'un jugement, nous savons déjà que chaque proposition est seulement provisoirement vraie, une direction choisie à laquelle nous allons confier notre vie. Cependant, comme j'ai dit déja, chaque proposition peut être «vraie», c'est-à-dire qu'elle peut être maintenue comme vraie, quand même une des attentes qui lui correspondent se falsifie, et elle peut être fausse, elle peut être rejetée quoique toutes ces attentes se vérifient. Mais alors il faut toujours que ces attentes soient remplacées par d'autres plus compliquées ou, ce qui veut dire la même chose, qu'elles soient enregistrées dans un système plus compliqué. Je prends un exemple à dessein trés trivial: il peut pleuvoir quoique je ne sente pas de gouttes, parce que je me trouve sous un balcon

qui retient la pluie, mais s'il en est ainsi, il faut qu'en regardant en haut, je voie le toit protecteur. C'est-à-dire que chaque «falsification» d'une attente comprise au sens d'une proposition malgré cela supposée comme vraie, demande une explication qui à son tour doit être vérifiée. En suivant cette idée jusqu'au bout nous pouvons dire: une proposition isolée n'est pas vraie ou fausse à proprement parler, elle devient l'un ou l'autre, suivant le système total, dans lequel elle est rangée. Le système total est vrai ou faux, mais cette vérité est la vérification des prédictions attachées au système. Abstraction faite de ces prédictions, nos propositions, nos connaissances, nos théories n'ont pas de contenu qui soit vrai ou faux, ou dont la vérité puisse être examinée. Deux théories desquelles s'ensuivent les mêmes prédictions, ne diffèrent que dans la forme. Mais cette forme n'est pas tout à fait sans valeur. Nous aspirons à donner à notre connaissance du monde la forme d'un système logique. C'est-à-dire que nous tendons à exprimer autant de prédictions que possible, au moyen d'aussi peu de propositions que possible, de même que nous cherchons un minimum de mots qui nous permette d'exprimer un maximum de propositions. La forme d'un système déductif dans lequel nous rangeons nos connaissances formulées en propositions, sert à ce but économique qui est d'une valeur évidente pour la vie pratique. En lisant sur l'étiquette d'une bouteille qui contient un liquide incolore que c'est de l'acide sulfurique, je suis aussitôt au courant à l'égard de beaucoup de changements caractéristiques que cette étoffe passera, traitée de certaines manières différentes. Naturellement, si je suis chimiste ou si je sais lire et comprendre un livre de chimie, à proprement parler: si je sais exécuter les opérations, les manipulations d'un chimiste. Nous savons que chaque proposition se compose de deux choses: elle fait allusion à certaines actions et au succés de ces actions. Comprendre, savoir l'action, cela veut dire: savoir l'exécuter, c'est une connaissance pratique, un savoir empreint à nos membres, connaitre le succés prédit, cela veut dire le voir, l'entendre, l'apercevoir, se le représenter.

Pour ériger un système des propositions il faut des axiomes comme base. Ces axiomes ne sont ni des idées innées ou des propositions synthétiques et a priori, ni de pures conventions,

ils sont originairement des propositions empiriques qu'on a élevées au rang d'axiomes. Si une expérience conteste ces axiomes, il faut que cette contradiction soit expliquée comme une contradiction seulement apparente. C'est toujours possible, nous avons seulement besoin d'hypothèses auxiliaires. Naturellement il faut que ces hypothéses soient vérifiées de leur part, mais il est toujours possible de les choisir de telle sorte que cette vérification soit impossible non par principe, mais actuellement, et si elle devient possible et si l'expérience semble réfuter l'axiome, de nouvelles hypothèses s'introduisent. Cependant ces hypothèses auxiliaires compliquent totalement le système et diminuent sa valeur jusqu'à ce qu'enfin nous le renversions peut-être, et le remplaçions par un autre, érigé sur d'autres axiomes. Cependant un tel changement radical ne se fait pas selon des règles fixes et logiques, sa réalisation dépend des circonstances psychologiques et historiques. L'histoire d'une science ne se construit pas tout à fait d'après les exigences de la raison pure.

Un dernier point. On a dit avec raison que toutes les propositions de la science ne sont pas vraies, mais seulement probables, qu'elles expriment une probabilité, pas une vérité. C'est juste, mais cela n'a aucune importance pour notre question. Les propositions probables n'ont pas moins besoin d'une vérification que les propositions vraies, et cette vérification est empirique. La seule différence est que la vérification d'une proposition probable est un peu plus compliquée. Une proposition vraie se vérifie ou se «falsifie» dans une seule expérience, dans un cas unique. Bien entendu : chaque vérification ne prouve pas la vérité de la proposition, mais elle nous permet de la regarder comme un «posé» pour l'avenir. Pour obtenir une *seule* vérification ou «falsification» d'une proposition *probable,* il faut au contraire un certain nombre d'expériences, de cas uniques, c'est-à-dire une statistique. Car la proposition probable parle toujours de la fréquence relative d'un événement d'une certaine espèce. Certainement : dans une statistique figurent des cas uniques, mais chaque cas unique est seulement une *partie* d'une seule vérification ou d'une seule «falsification» d'une proposition probable. D'ailleurs une partie plus ou moins grande, selon la grandeur de la probabilité en question. Si en prouvant statistiquement la proposition que la probabilité

de se rétablir d'une certaine maladie est un millième je trouve dix malades guéris, ces dix guéris constituent une beaucoup plus grande partie d'une seule «falsification» que dix malades morts d'une seule vérification de la proposition en question. Quant au reste, les propositions probables sont acceptées et rejetées d'aprés les même règles que les propositions vraies.

D'ailleurs ; qu'une proposition probable n'est qu'une proposition qui énonce la fréquence relative d'un événement d'une certaine sorte, que son sens consiste en cela, est une conséquence de la thèse que le «sens» d'une proposition ne peut être fixé qu'en examinant la méthode de sa vérification. Car la méthode de vérifier une probabilité est la méthode statistiqne et la statistique ne constate jamais autre chose qu'une fréquence.

ΛΟΓΙΚΗ ΤΩΝ ΑΝΙΣΟΤΗΤΩΝ

ὑπὸ

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ ΖΕΡΒΟΥ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Ἡ ἰσότης εἶναι τὸ σπάνιον. Ἡ ἀνισότης τὸ σύνηθες.

Τῆς λογικῆς τῶν ἀνισοτήτων κάμνομεν συχνὴν χρῆσιν ἐν τῷ καθ' ἡμέραν βίῳ καὶ ἐν τῇ κοινωνίᾳ πολλάκις χωρὶς νὰ τὸ ἐννοοῦμεν.

Χρῆσις αὐτῆς γίνεται εἰς ὅλας τὰς ἐπιστήμας· εἰς τὴν Μαθηματικὴν ἰδίᾳ ἐπιστήμην, διὰ τῆς ὁποίας προάγεται ἡ τυπικὴ Λογική, εἶναι καταφανὴς ἡ ἐπίδρασίς της. (Διὰ τὴν σχέσιν τῆς Λογικῆς πρὸς τὴν Φιλοσοφίαν καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας ἰδὲ Θεοφίλου Βορέα «Ἀκαδημεικά», Τόμος Ι). Ὑπάρχουσι πολλαὶ ἔννοιαι, τῶν ὁποίων τὴν ἀντίληψιν ὀφείλομεν εἰς τὴν διαίσθησιν.

Ἡ διαίσθησις διατηρεῖ τὴν ἐπαφὴν μεταξὺ τῆς προόδου τῆς σκέψεως καὶ τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων. Ἐνόσῳ ὅμως περιοριζόμεθα εἰς τὴν ἀντίληψιν αὐτήν, δὲν ἔχομεν ἀκριβῆ διατύπωσιν τῶν περιεχομένων των. Τοιαύτας ἐννοίας ἐνίοτε διασαφηνίζομεν μὲ ἀνισότητας. Οὕτω ἡ ἰδέα τῆς συνεχείας, τὴν ὁποίαν ὀφείλομεν εἰς τὴν διαίσθησιν, ἀναλύεται εἰς σύστημα ἀνισοτήτων μεταξὺ ἀκεραίων. Ἤτοι μὲ τὴν λογικὴν τῶν ἀνισοτήτων διακρίνομεν τὴν συνέχειαν, διότι τὴν διατυπώνομεν μὲ ἀνισότητας. Ἡ ἀνάγκη τῆς διατυπώσεως αὐτῆς εἶναι ἀπαραίτητος διὰ τὸν ζητοῦντα ἀκριβῆ κατανόησιν τῆς πορείας μιᾶς συναρτήσεως.

Μὲ ἀνισότητας διατυποῦμεν τὴν ἔννοιαν τοῦ ὁρίου. Οὕτω, ὅταν μία μεταβλητὴ ποσότης (θετικὴ) ἐλαττοῦται διαρκῶς, λέγομεν ὅτι ἔχει ὅριον τὸ μηδέν, ὅταν εἴμεθα βέβαιοι ὅτι γίνεται μικροτέρα πάσης δοθείσης ποσότητος (θετικῆς) ὁσονδήποτε μικρᾶς.

Συχνάκις εἰς τὴν Μαθηματικὴν ἐπιστήμην ἀποδεικνύονται ἰσότητες δι' ἀνισοτήτων. Οὕτω π. χ., ἵνα ἀποδείξω ὅτι δύο ἀριθμοὶ Α καὶ Β εἶναι ἴσοι, ἀρκεῖ νὰ ἀποδείξω ὅτι ἡ διαφορὰ των Α−Β εἶναι μικροτέρα παντὸς ἀριθμοῦ ὁσονδήποτε μικροῦ. Πολλάκις γίνεται χρῆσις τοῦ τρόπου τούτου τῆς ἀποδείξεως εἰς τὰ Μαθηματικά.

Μὲ ἀνισότητας καὶ σκέψεις καὶ πράξεις ἐπ' αὐτῶν διατυποῦμεν καὶ ἀποδεικνύομεν ἀκριβῶς προτάσεις θεμελιώδεις. Μὲ τὰς ἀνισότητας διαβαίνομεν ἀπὸ τὴν ἀντίληψιν τοῦ πεπερασμένου εἰς τὸ ἄπειρον.

Ὅταν λέγωμεν ὅτι οἱ ἀκέραιοι εἶναι ἄπειροι τὸ πλῆθος, ἐννοοῦμεν ἁπλῶς ὅτι παντὸς ἀκεραίου ὑπάρχει μεγαλύτερος.

Τὴν λογικὴν τῶν ἀνισοτήτων εὑρίσκομεν ἤδη παρὰ τοῖς γεωμέτραις τοῦ 5ου αἰῶνος, οἵτινες ἐξήγαγον δι' αὐτῆς ἀκριβῆ συμπεράσματα. Οὕτω εἰς τὸ 10ον βιβλίον τοῦ Εὐκλείδου εὑρίσκομεν τὸ θεώρημα, καθ' ὅ: «Δεδομένων δύο ἀνίσων μεγεθῶν Α καὶ Β, ἐὰν ἀφαιρέσωμεν πλέον τοῦ ἡμίσεος ἀπὸ τοῦ μεγαλυτέρου Α, ἀφαιρέσωμεν ἔπειτα πάλιν πλέον τοῦ ἡμίσεος ἀπὸ τοῦ ἀπομένοντος καὶ οὕτω καθεξῆς θὰ φθάσωμεν εἰς τμῆμα μικρότερον τοῦ Β». Ἡ ἀπόδειξις τοῦ θεωρήματος στηρίζεται ἐπὶ θεμελιωδεστάτης ἰδιότητος ἐπεχούσης θέσιν ὁρισμοῦ, ἀναφερομένης εἰς τὸ 5ον βιβλίον τοῦ Εὐκλείδου. «Λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλασιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερέχειν».

Μεθόδους διὰ τὴν διάβασιν ἀπὸ τοῦ πεπερασμένου εἰς τὸ ἄπειρον, ἤτοι μεθόδους τοῦ ἀπειροστικοῦ Λογισμοῦ, ἐφαρμόζων τὴν λογικὴν τῶν ἀνισοτήτων, ἐχρησιμοποίησεν ἤδη ὁ Εὔδοξος. Οὗτος, ἵνα ἀποδείξῃ ὅτι αἱ ἰσοϋψεῖς πυραμίδες, αἱ ἔχουσαι βάσεις ἰσοδυνάμους ἔχουσι τὸν αὐτὸν ὄγκον, διέκρινεν ὅτι ἔδει νὰ νοήσῃ ἀνάλυσιν τοῦ ὄγκου εἰς σύνολον μὴ περατωμένον ἀπείρως λεπτῶν στρωμάτων.

Συστηματικὴν ἐφαρμογὴν τῶν ἀπειροστικῶν μεθόδων διὰ τὴν λύσιν προβλημάτων τετραγωνισμοῦ ἢ κυβισμοῦ ἔκαμεν ὁ Ἀρχιμήδης, ὅπως τοῦτο δηλοῦται ἀπὸ ἐπιστολήν του πρὸς τὸν Ἐρατοσθένην.

Ἡ ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπου διὰ τὴν εὕρεσιν πλήρους ὁρισμοῦ ἐννοίας τινὸς ἀναγκάζει αὐτὸν νὰ καταφύγῃ εἰς ἀνισότητας. Οὕτω π. χ. ἐργαζόμεθα διὰ τὸν ὁρισμὸν τῶν ἀσυμμέτρων. Ζητήσωμεν ἐπὶ παραδείγματι ἀριθμόν, τοῦ ὁποίου τὸ τετράγωνον νὰ εἶναι ὁ 2. Ἐπειδὴ οὐδεὶς ρητὸς τοιοῦτος ὑπάρχει, φανταζόμεθα ὅλους τοὺς ρητοὺς χωρισμένους εἰς δύο τάξεις· εἰς τὴν μίαν τάξιν (Α) ἀνήκουν ἐκεῖνοι, τῶν ὁποίων τὸ τετράγωνον εἶναι μικρότερον τοῦ 2 καὶ εἰς τὴν ἄλλην (Β) ἀνήκουν ἐκεῖνοι, τῶν ὁποίων τὸ τετράγωνον εἶναι μεγαλύτερον τοῦ 2. Εἰς τὸ σύνορον τῶν δύο αὐτῶν τάξεων (Α) καὶ (Β) νοοῦμεν εὑρισκόμενον τὸν ἀσύμμετρον, ὅστις θὰ ἔχῃ ὡς τετράγωνον τὸν 2.

Εἰς τὴν σχολὴν τοῦ Πυθαγόρα εὑρίσκομεν τὸν σπόρον τῶν σημερινῶν μαθηματικῶν ἀντιλήψεων· οὕτω ἔχομεν σήμερον τὸν Νεοπυθαγορισμόν. Μὲ τὴν Λογικὴν τῶν ἀνισοτήτων ἐργαζόμεθα διαρκῶς εἰς τὴν θεωρίαν τῶν συνόλων, ἥτις παρουσιάζει πολλὴν ἀναλογίαν πρὸς τὴν Λογικὴν τῶν τάξεων. Ἵνα ὁρίσωμεν ἐπὶ παραδείγματι τὸ ἀνώτερον πέρας ἑνὸς συνόλου μὲ ἄπειρα στοιχεῖα χρησιμοποιοῦμεν ἀνισότητας.

Μὲ ἀνισότητα ἐζήτησαν νὰ δηλώσουν ἐνεστωτικὸν ἄπειρον ἢ ἀριθμὸν ὑπερπεπερασμένον (transfini)· οὕτω ἔστω ἡ τάξις τῶν ἀκεραίων

1, 2, 3, ...ν... Ὁ Cantor σημειώνει διὰ τοῦ ω τὸν πρῶτον ἀκέραιον, ὅστις θὰ ἤρχετο κατόπιν ὅλων τῶν ν οὕτως, ὥστε ὁ ω αὐτός, ἐὰν ὑπῆρχε, θὰ ἦτο *μεγαλύτερος* ὅλων τῶν ἀριθμῶν ν· δηλ. τὸν ω νοοῦν μετὰ τὸ τέλος καὶ οὐχὶ εἰς τὸ τέλος τῆς ἀκολουθίας 1, 2, 3, ...ν... Μὲ τὰς ἀνωτέρω ἀντιλήψεις, εἰς τὰς ὁποίας προσκρούει ἐκ πρώτης ὄψεως ἡ λογική, ἐπροχώρησεν ἡ ἐπιστήμη εἰς τὴν διατύπωσιν βαθυτέρων ἐννοιῶν ἐπὶ τῆς θεωρίας τῶν συνόλων, ἡ ὁποία κατὰ τὸ μεγαλύτερον μέρος προσαρμόζεται πρὸς τὴν λογικὴν τῶν τάξεων, κατὰ δὲ τὰ λοιπὰ μέρη προσαρμόζεται πρὸς τὴν λογικὴν τῶν σχέσεων. Ἔχομεν οὕτω τὸν νεοαριστοτελισμόν.

Μὲ τὴν προσπάθειαν αὐτὴν ζητοῦν νὰ θεμελιώσουν τὴν Μαθηματικὴν ἐπιστήμην ἐπὶ βάσεων στηριζομένων μόνον ἐπὶ τῆς λογικῆς· ἐντεῦθεν προκύπτει ριζικὴ μεταβολὴ εἰς τὸν προσανατολισμὸν τῆς μαθηματικῆς φιλοσοφίας, ἥτις ἐπανέρχεται εἰς πραγματισμὸν ἀντιτιθέμενον πρὸς τὸν ὀνοματισμόν, ὅστις παρουσιάζεται ὡς ἄμεσος συνέπεια τοῦ ἀριθμητισμοῦ.

Ἐπὶ τῆς λογικῆς τῶν ἀνισοτήτων βασίζονται αἱ θεωρίαι τῶν πιθανοτήτων. Φαινόμενα, τῶν ὁποίων ἡ ὕπαρξις ἐξαρτᾶται τυχὸν ἐλαχίστου ἐν μέρει ἀπὸ νέας αἰτίας, αἵτινες δὲν ἀφῆκαν ἴχνος τῆς παρελθούσης ἱστορίας των, θεωροῦμεν ὡς τυχαίας συναρτήσεις, τὰς ὁποίας δυνάμεθα νὰ μελετήσωμεν μόνον μὲ τὰς θεωρίας τῶν πιθανοτήτων συγκρίνοντες αὐτὰς τὰς συναρτήσεις μὲ πλῆθος ἄλλων ὁμοίων συναρτήσεων.

Γενικώτερον ἄλλως τε δυνάμεθα νὰ εἴπωμεν ὅτι εἰς τὰς κρίσεις μας ὁδηγούμεθα ἀπὸ συμπτώσεις κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον συχνάς, τὰς ὁποίας πρέπει νὰ συνδυάζωμεν, ἵνα ἐξάγωμεν συμπεράσματα· ζητοῦμεν πάντοτε νὰ κάμωμεν ὅ,τι φαίνεται εἰς ἡμᾶς πιθανῶς τὸ ὠφελιμώτερον· ὁδηγούμεθα ἀπὸ τὸ αἴσθημα τῶν πιθανοτήτων· ζητοῦμεν ποῦ *περισσότερον* κλίνει ἡ πλάστιγξ· ἐδῶ εὑρίσκομεν καὶ τὴν βάσιν τῆς στατιστικῆς ἐπιστήμης.

Ἡ θεωρία τῶν πιθανοτήτων εἰσέρχεται κατὰ τρόπον μᾶλλον ἢ ἧττον συνειδητὸν εἰς ὅλας ἡμῶν τὰς ἀποφάσεις.

Ὅσον καὶ ἂν προοδεύσῃ ἡ ἀνθρωπότης, θὰ ὑπάρχῃ πάντοτε θέσις διὰ τὴν ἄγνοιαν καὶ ἑπομένως θὰ ὑπάρχῃ θέσις διὰ τὴν τύχην καὶ τὴν πιθανότητα. Διὰ νὰ ἐκτιμήσωμεν πολύπλοκα φαινόμενα, ἀνατρέχομεν μέσῳ τοῦ λογισμοῦ τῶν πιθανοτήτων εἰς ἄλλα γνωστά, τὰ ὁποῖα ὑποθέτομεν ἁπλούστερα· ἐφαρμόζομεν τὴν λογικὴν τῶν ἀνισοτήτων.

ΜΕΤΑΒΟΛΑΙ ΤΗΣ ΔΙΕΓΕΡΣΙΜΟΤΗΤΟΣ ΤΟΥ ΕΓΚΕΦΑΛΟΥ ΔΙΑ ΦΥΣΙΚΟΧΗΜΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ

ὑπὸ

ΣΠΥΡ. Α. ΔΟΝΤΑ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Διὰ προηγουμένων ἀνακοινώσεων ἐξέθηκα τὰ ἀποτελέσματα πειραματικῶν ἐρευνῶν μου, ἐξ ὧν εὑρέθησαν γεγονότα ἑρμηνεύοντα τὸν μηχανισμὸν τῆς διαρρυθμίσεως τῆς θερμότητος ἐν τῷ ὀργανισμῷ τῶν ὁμοιοθέρμων ζῴων, ἔτι δὲ διηκριβώθη ἡ ἐπὶ τὰ κέντρα τῆς θερμότητος δρᾶσις διαφόρων φυσικοχημικῶν παραγόντων διὰ τῆς μετρήσεως τοῦ *θερμικοῦ εὔρους* τῆς ταχυπνοίας, ὅπερ δύναται νὰ χρησιμεύσῃ ὡς κριτήριον τῆς διεγερσιμότητος οὐ μόνον τῶν κέντρων τῆς θερμότητος, ἀλλὰ καὶ ἄλλων ἐγκεφαλικῶν κέντρων (1).

Οὕτως εὑρέθη πλὴν ἄλλων, ὅτι διὰ τὴν διεγερσιμότητα τῶν θερμικῶν κέντρων πολὺ μεγάλην σημασίαν ἔχει ἡ *ἀναλογία τοῦ ὕδατος τῶν ἱστῶν ἐν γένει, κατ' ἀκολουθίαν δὲ καὶ τῶν νευρικῶν κυττάρων.* Διότι παρετήρησα, ὅτι *σὺν τῇ μεταβολῇ τῆς ἀναλογίας τοῦ ἐν τοῖς ἱστοῖς ὕδατος μεταβάλλεται σημαντικῶς καὶ ἡ βαλβὶς τοῦ ἐρεθισμοῦ τῶν εἰρημένων κέντρων.* Πᾶσα *ἀφυδάτωσις τῶν νευρικῶν κυττάρων*, ὀφειλομένη εἴτε εἰς ἀνεπαρκῆ προσαγωγὴν ὕδατος, ὡς συμβαίνει π χ.

---

(1) *Σπ. Δοντᾶ.* Ἡ ἐπίδρασις τοῦ ὕδατος τοῦ ὀργανισμοῦ ἐπὶ τὸ κέντρον τῆς θερμότητος καὶ ὁ ἐκ δίψης πυρετός. Πανηγυρικὸν τεῦχος ἐπὶ τῇ 35τηρίδι Μιχαὴλ Κατσαρᾶ 1928, σελ. 98.— *S. Dontas.* L'eau de l'organisme et la polypnée thermique. XIV Congresso Internazionale di Fisiologia, Roma 1932.—Die Erregbarkeit des Wärmezentrums beim Dursten, Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1932, 7, σελ. 381.— La regulation de la chaleur dans l'organisme et le mécanisme de la fièvre et de l'action des antipyretiques, Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1937, 12, σελ. 244.—Neuere Ergebnisse auf dem Gebiete der Wärmeregulation. XVI Internationaler Physiologen-Kongress, Zürich 1938. Kongressbericht II, S. 74.— Über den Mechanismus der Wärmeregulation. Pflügers Arch. f. Physiologie 241, 5/6, 612, 1939.

κατὰ τὴν μακρᾶς διαρκείας δίψαν, εἴτε εἰς διαπιδυτικῶς προκαλουμένην ἀφαίρεσιν ὕδατος ἀπὸ τῶν κυττάρων, φέρει ἀνάλογον *ἐλάττωσιν τῆς διεγερσιμότητος τῶν κέντρων τῆς θερμότητος*, ἤτοι δρᾷ *ναρκωτικῶς* ἐπὶ τὰ κέντρα ταῦτα.

Τοῦτο ἀπεδείχθη πειραματικῶς διὰ τῶν ἐνδοφλεβίων ἐνέσεων *ὑπερτονικῶν* διαλυμάτων χλωριούχου νατρίου ἐπὶ τῶν κυνῶν καὶ τῶν κονίκλων, ἐφ' ὧν εὕρομεν, ὅτι μετὰ πᾶσαν ἔνεσιν τοιούτου διαλύματος ἡ βαλβὶς τοῦ ἐρεθισμοῦ τῶν θερμικῶν κέντρων μετατίθεται εἰς ὑψηλότερα ἐπίπεδα θερμοκρασίας. Ἐν τοιαύτῃ περιπτώσει τὸ εἰδικὸν ἐρέθισμα, ὅπερ εἶναι ἡ θερμοκρασία τοῦ διὰ τοῦ ἐγκεφάλου κυκλοφορουμένου αἵματος, πρέπει νὰ γίνῃ σχετικῶς ἰσχυρότερον, ἵνα καταστῇ ἱκανὸν νὰ διεγείρῃ τὰ κέντρα ταῦτα, ὥστε νὰ ἀρχίσῃ ἡ λειτουργία τοῦ θερμορρυθμιστικοῦ μηχανισμοῦ.

Αἱ παρατηρήσεις αὗται ἐπεκυρώθησαν εἶτα διὰ νέας σειρᾶς πειραμάτων, καθ' ἃ ἐγένετο χρῆσις οὐχὶ ὑπερτονικῶν, ἀλλὰ τοὐναντίον *ὑποτονικῶν* διαλυμάτων τοῦ χλωριούχου νατρίου. Διὰ τῶν τοιούτων διαλυμάτων εὑρίσκομεν ἀντίθετον ἀποτέλεσμα, ἤτοι *αὔξησιν τῆς διεγερσιμότητος τῶν κέντρων τῆς θερμότητος*, ἀποδεικνυομένην ἐκ τοῦ ὅτι ἡ βαλβὶς τοῦ ἐρεθισμοῦ τούτων εὑρίσκεται τότε εἰς χαμηλοτέραν θερμοκρασίαν τοῦ σώματος.

Ἐκ τῶν ἀνωτέρω καταφαίνεται, ὅτι διὰ τῆς φυσικοχημικῆς δράσεως οὐδετέρου ἅλατος, *ἐνδοφλεβίως* εἰς τὸν ὀργανισμὸν εἰσαγομένου, δυνάμεθα νὰ μεταβάλλωμεν κατὰ βούλησιν τὴν διεγερσιμότητα τῶν κέντρων τῆς θερμότητος, ἀναλόγως πρὸς τὴν πυκνότητα τοῦ ἑκάστοτε ἐνιεμένου διαλύματος.

Αἱ πειραματικαὶ αὗται παρατηρήσεις μὲ ἤγαγον εἰς τὴν σκέψιν ὅτι ἡ τοιαύτη ἐνέργεια τῶν ἐνιεμένων διαλυμάτων δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ περιορίζηται μόνον ἐπί τινων κέντρων τοῦ νευρικοῦ συστήματος, ὡς ἀπεδείχθη ἤδη ἀνωτέρω διὰ τὰ κέντρα τῆς θερμότητος, ἀλλ' ἀναμφιβόλως ὁμοία ἁλυκὴ ἐνέργεια θὰ συμβαίνῃ καὶ ἐπὶ πολλῶν ἄλλων μερῶν τοῦ κεντρικοῦ νευρικοῦ συστήματος. Διότι κολλοειδωσμωτικὰς ἀλλοιώσεις, προκαλουμένας ὑπὸ ἀναλόγων διαπιδυτικῶν μεταβολῶν τοῦ αἵματος, συνεπείᾳ τῶν ἀνισοτόνων ἐνδοφλεβίων ἐνέσεων, ὑφίστανται μᾶλλον ἢ ἧττον ἅπαντα τὰ νευρικὰ κύτταρα καὶ κατ' ἀκολουθίαν πρέπει νὰ ἐπέρχωνται ἀνάλογοι μεταβολαὶ τῶν λειτουργιῶν αὐτῶν.

Ἐπὶ τῇ βάσει δὲ τῶν εἰρημένων πειραματικῶν παρατηρήσεων ἐπὶ τῶν ζῴων, συνέστησα τὴν ἐφαρμογὴν τοιαύτης θεραπευτικῆς μεθόδου ἐπὶ παθολογικῶν καταστάσεων τοῦ ἀνθρώπου καὶ δὴ ἐπὶ διαφόρων ψυχικῶν καὶ νευρικῶν νοσημάτων. Καὶ εἰς ἃς μὲν περιπτώσεις ὑπάρ-

χει *διεγερτική* τις κατάστασις τοῦ ἐγκεφάλου ἢ ἄλλου τμήματος τοῦ κεντρικοῦ νευρικοῦ συστήματος, ἐνδείκνυνται αἱ ἐνδοφλέβιοι ἐνέσεις τῶν *ὑπερτονικῶν* διαλυμάτων, δρώντων, ὡς εἴρηται, *ναρκωτικῶς* ἐπὶ τὰ γαγγλιακὰ κύτταρα. Ὅπου δὲ παρατηρεῖται τοὐναντίον *κατάπτωσις τῶν ψυχικῶν καὶ νευρικῶν λειτουργιῶν*, ὀφειλομένη εἰς ἠλαττωμένην διεγερσιμότητα ἐγκεφαλικῶν κέντρων, ἐνδείκνυται ἡ εἰς τὴν κυκλοφορίαν εἰσαγωγὴ *ὑποτονικῶν* διαλυμάτων, *πρὸς ὑδάτωσιν καὶ διέγερσιν τῶν γαγγλιακῶν κυττάρων.*

Πράγματι δὲ ἡ ἐφαρμογὴ τῆς θεραπευτικῆς ταύτης μεθόδου ἐπὶ περιπτώσεων νευρικῶν καὶ ψυχικῶν τινων νοσημάτων ἔδωκε πολὺ ἱκανοποιητικὰ ἀποτελέσματα (1). Καίτοι δ' αἱ ἐκλεγεῖσαι περιπτώσεις ἦσαν ἐκ τῶν βαρυτέρων μορφῶν, αἱ ἐπιτευχθεῖσαι βελτιώσεις τῆς καταστάσεως τῶν ἀρρώστων ἦσαν λίαν καταφανεῖς. Ἐπὶ τῆς ἐπιληψίας καὶ τῶν διεγερτικῶν καταστάσεων σχιζοφρενικῶν καὶ μανιακῶν ἡ ναρκωτικὴ ἐνέργεια τῶν *ὑπερτονικῶν διαλυμάτων* ἦτο ταχεῖα καὶ σημαντική. Αἱ προσβολαὶ τῶν ἐπιληπτικῶν ἐγένοντο πολὺ ἀραιότεραι ἢ καὶ κατέπαυσαν κατὰ τὴν διάρκειαν τῶν ἐνέσεων καὶ ἐπί τινα χρόνον μετὰ τὴν διακοπὴν τούτων. Αἱ δὲ μανιακαὶ καταστάσεις τῶν σχιζοφρενικῶν κατεσίγαζον μετά τινας ἐνέσεις ὑπερτονικῶν διαλυμάτων. Ἐπί τινων δὲ περιπτώσεων μελαγχολίας αἱ ἐνδοφλέβιοι ἐνέσεις τῶν *ὑποτονικῶν* διαλυμάτων ἠλάττωσαν ἐντὸς ὀλίγων ἡμερῶν τὰ συμπτώματα τῆς μελαγχολίας καὶ τῆς καταπτώσεως, ὥστε οἱ ἄρρωστοι ἀνέκτησαν τὴν κανονικὴν σχεδὸν ψυχικὴν κατάστασιν, ἐπί τινα τοὐλάχιστον χρόνον, διότι μετά τινας ἡμέρας ἀπὸ τῆς διακοπῆς τῶν ἐνέσεων τὰ φαινόμενα τῆς μελαγχολίας ἐνεφανίσθησαν καὶ πάλιν, πάντως ὅμως ἦσαν πολὺ ἀσθενέστερα. Οὕτως ἀπεδείχθη καὶ κλινικῶς ἡ διὰ τῆς ἁλυκῆς ἐνεργείας, ἤτοι τῶν ἀνισοτόνων ἐνδοφλεβίων ἐνέσεων, μεταβολὴ τῆς λειτουργίας τῶν ἐγκεφαλικῶν κυττάρων. Ἐκ τῶν ὀλίγων δὲ εἰσέτι περιπτώσεων βλέπει τις, ὅτι τὴν μείζονα εὐπάθειαν εἰς τὰς ὠσμωτικὰς μεταβολὰς ἐμφανίζουσι πλὴν τῶν κέντρων τῆς θερμότητος καὶ *τὰ γαγγλιακὰ κύτταρα τοῦ φλοιοῦ τῶν ἡμισφαιρίων τοῦ ἐγκεφάλου.*

Ἡ παρατήρησις αὕτη παρέχει πολλὰς ἐλπίδας, ὅτι διὰ τῆς εἰρημένης μεθόδου καὶ ἄνευ χρήσεως δηλητηριωδῶν οὐσιῶν θὰ δυνάμεθα νὰ προκαλῶμεν σημαντικὰς μεταβολὰς τῆς διεγερσιμότητος τοῦ ἐγκε-

---

(1) *S. Dontas.* Applications thérapeutiques de l'action saline A. Traitement de l'épilepsie, de la schizophrenie et de diverses affections nerveuses et mentales par l'action saline, Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν 1938, 13, σελ. 610.

φάλου καὶ νὰ δρῶμεν θεραπευτικῶς ἐπὶ διαταραχῶν τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν. Ἐπὶ παιδίων δ' ἐμφανιζόντων οὐχὶ κανονικὴν καὶ ὁμαλὴν ἀνάπτυξιν λειτουργιῶν τινων τοῦ ἐγκεφάλου, ἕνεκεν ηὐξημένης ἢ ἠλαττωμένης διεγερσιμότητος τῶν ἐγκεφαλικῶν κυττάρων, δὲν εἶναι ἀπίθανον νὰ ἐπιτυγχάνωμεν διὰ τῆς μεθοδικῆς χρήσεως τῶν ἐνδοφλεβίων ἐνέσεων διαλυμάτων χλωριούχου νατρίου, τῶν ὑπερτονικῶν ἢ τῶν ὑποτονικῶν ἀναλόγως τῆς ἑκάστοτε ἐνδείξεως, τὴν βελτίωσιν τῆς πνευματικῆς καταστάσεως διὰ τῆς ἀντιστοίχου ἐλαττώσεως ἢ αὐξήσεως τῆς διεγερσιμότητος τῶν ἐγκεφαλικῶν κυττάρων.

Η ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΗΣ ΤΗΣ ΜΕΤΑΞΥ ΡΩΣΙΑΣ ΚΑΙ ΟΘΩΜΑΝΙΚΗΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑΣ ΣΥΝΘΗΚΗΣ ΤΟΥ 1783 ΔΙΑ ΤΟΥΣ ΕΛΛΗΝΑΣ

ὑπὸ

ΜΙΧΑΗΛ Δ. ΒΟΛΟΝΑΚΗ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Ὁ ἀνταγωνισμὸς μεταξὺ τοῦ ῥωσικοῦ κράτους καὶ τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας προήρχετο ἐκ δύο κυρίως λόγων, τὸ μὲν διότι οἱ Ῥῶσοι ἤθελον νὰ κατέλθωσι πρὸς τὴν θάλασσαν, ἥτις περιεβάλλετο ὑπὸ χωρῶν κατεχομένων ὑπὸ τοῦ σουλτάνου, ὡς ἦτο κατὰ τὸ πλεῖστον ὁ Εὔξεινος Πόντος καὶ συνολικῶς τὸ Αἰγαῖον πέλαγος, τὸ δὲ διότι ἐθεώρουν ἑαυτοὺς μετὰ τὴν κατάληψιν ἰδίᾳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν Ὀθωμανῶν ὡς φυσικοὺς οἱονεὶ προστάτας τῆς ὀρθοδοξίας.

Ἐξ ἄλλου ὅμως καὶ ἡ ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία εἶχε πάντα λόγον πολιτικὸν καὶ θρησκευτικὸν νὰ ἀντιτίθηται πρὸς τὴν ῥωσικὴν ταύτην ῥοπήν.

Ἐκ τῶν προρρηθέντων λόγων τῆς ἀντιοθωμανικῆς πολιτικῆς τῆς Ῥωσίας πρῶτος ὑπῆρξεν ὁ θρησκευτικός, ὅστις ἐνεφανίσθη ἀπεριφράστως ἀπὸ τοῦ 1441 ἤδη, ὅτε ἡ Ῥωσία κατεπολέμησε τὴν ἕνωσιν τῶν ἐκκλησιῶν καὶ κατεδίκασε τὴν ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδον, ἣν εὐλόγως ἐθεώρησεν ὡς προσβάλλουσαν τὴν ἀνατολικὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν.

Μετὰ δὲ τὴν ἅλωσιν ἡ Ῥωσία εἶχεν ἕνα ἔτι ἐπὶ πλέον λόγον νὰ θεωρήσῃ ἑαυτὴν ὡς τὸν ἀπαραίτητον προστάτην τῆς ὀρθοδοξίας, ἐφόσον οἱ σουλτᾶνοι βαρέως ἐπίεζον τὸ δουλωθὲν οἰκουμενικὸν πατριαρχεῖον, αὐτὴ δ' ὡς ἀνεξάρτητος ἐπικράτεια ἠδύνατο νὰ ἀσκῇ ἐλευθέρως τὴν ἰδίαν της προστατευτικὴν πολιτικὴν τῆς ὀρθοδοξίας.

Ὡς ἦτο ἐπόμενον, ἡ ὀθωμανικὴ κυβέρνησις, ἥτις κατεπολέμει πᾶσαν τοῦ ἀλλοδόξου καθολικισμοῦ προσπάθειαν πρὸς παροχὴν ἰδιοτελοῦς προστασίας εἰς τὴν δουλωθεῖσαν ὀρθοδοξίαν, ἔτι σφοδρότερον ἀντετίθετο εἰς τὴν θρησκευτικὴν πολιτικὴν τῆς Ῥωσίας, ἥτις ἕνεκα τοῦ ὁμοδόξου ἠδύνατο καὶ ἀσπασίως νὰ γίνηται δεκτὴ ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων

Ἑλλήνων καὶ ἀποτελεσματικώτερον νὰ στηρίζῃ τὴν χειμαζομένην μητέρα ἐκκλησίαν.

Οὕτω ἤδη ἀπὸ τῶν ἀρχῶν τοῦ 17ου αἰῶνος ἡ ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία εὑρέθη ὑπὸ ἔντονον ἀνταγωνισμὸν πρὸς τὴν Ῥωσίαν ἕνεκα τοῦ ἐκδηλουμένου ὑπὸ ταύτης διαφέροντος ὑπὲρ τῆς ἑλληνικῆς ὀρθοδοξίας.

Ὁ ἀνταγωνισμὸς δ' οὗτος φυσικὸν ἦτο νὰ ζημιώσῃ τὴν σουλτανικὴν ἐξουσίαν παρὰ τοῖς ὀρθοδόξοις ὑποδούλοις, οἵτινες ἀντὶ τῶν ἀναγνωρισθέντων προνομίων προετίμων τὴν ὁμόδοξον ἐνίσχυσιν, διότι συνετέλει, ἂν μὴ εἰς ἄλλο τι, πάντως ὅμως εἰς τὴν δημιουργίαν ἐλπίδων περὶ τῆς ἐν προσεχεῖ ἢ ἀπωτέρῳ μέλλοντι ὄχι μόνον θρησκευτικῆς, ἀλλὰ καὶ ἐθνικῆς ἔτι ἀνεξαρτησίας τοῦ ἑλληνικοῦ γένους.

Ταυτοχρόνως ἡ τοιαύτη ῥωσικὴ πολιτική, ἐπειδὴ καθίστατο σπουδαιοτέρα καὶ εἰς παρόντα καὶ εἰς προσδοκώμενα ὠφελήματα, ἀνέπτυσσε καὶ ἰσχυρὰς συμπαθείας μεταξὺ Ἑλλήνων καὶ Ῥώσων ὁμοδόξων.

Οὕτω δέ, ἀρχομένου τοῦ 18ου αἰῶνος, οἱ μὲν Ἕλληνες προσεδόκων τὴν ἐθνικὴν ἐλευθερίαν των ἐκ ῥωσικῆς ἐπεμβάσεως πρὸς καταστολὴν τῆς σουλτανικῆς ἐξουσίας, οἱ δὲ Ῥῶσοι εἰθίζοντο πλήρως εἰς τὴν ἰδέαν ὅτι ἦτο ἀπόλυτος καὶ ἐπιτακτικὴ ἡ ὑποχρέωσίς των νὰ ἀπελευθερώσωσι τὸ δουλεῦον γένος τῶν Ἑλλήνων, ὅπερ ἦτο ὁ περιούσιος χριστιανικὸς λαός.

Ὅθεν δὲν πρέπει νὰ νομίζηται, ὡς συνήθως γίνεται τοῦτο ὑπὸ τῶν ἱστορικῶν, ὅτι οἱ δουλεύοντες Ἕλληνες δὲν ἐκαλλιέργουν τὴν φιλορθόδοξον ταύτην εὐαισθησίαν, ἀλλὰ μοιρολατρικῶς μόνον ἔβλεπον αὐτὴν ὀξυνομένην καὶ στρεφομένην κατὰ τοῦ κυριάρχου των χωρὶς οὗτοι νὰ ἔχωσιν ἀνάγκην ἐνισχύσεώς της.

Ἀντιθέτως οἱ ὑπόδουλοι Ἕλληνες καὶ ἁθρόοι ἐγκαθίσταντο ἐν Ῥωσίᾳ καὶ ὡς ἰδιῶται ἐν αὐτῇ ηὐδοκίμουν καὶ εἰς δημόσια δὲ ἀνεδεικνύοντο ἀξιώματα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τῇ πολιτείᾳ καὶ τῷ στρατῷ, καὶ ἄμεσον ἤσκουν ἐπίδρασιν ἐπ' αὐτοὺς τοὺς ἀνωτάτους κυβερνήτας τῆς μεγάλης ὁμοδόξου δυνάμεως.

Διὰ πάντων τούτων παρεσκευάσθη ἄγραφος, ἀδιατύπωτος, ἀλλὰ πραγματικὴ καὶ ἰσχυρὰ συμμαχία μεταξὺ τῶν δύο ὁμοδόξων λαῶν, οὐδαμῶς δὲ παρεκωλύετο αὕτη ἐκ τοῦ ὅτι τὸ μὲν ἑλληνικὸν γένος ἦτο ὑπόδουλον, οἱ δὲ Ῥῶσοι ἀπετέλουν ἀνεξάρτητον ἐπικράτειαν.

Πρῶτος ὅμως, ὅστις σαφῶς καθώρισεν ὅτι αὕτη ἡ μεταξὺ Ῥωσίας καὶ Ἑλληνισμοῦ συμμαχία θὰ ἐπραγματοποιεῖτο ἐναργέστερον καὶ ἀμεσώτερον, ἦτο ὁ ἀναμορφωτὴς Ῥῶσος αὐτοκράτωρ Πέτρος ὁ μέγας.

Οὗτος διεκήρυξεν ὅτι ὄχι μόνον εἶχε διαφέρον ὑπὲρ τῶν ὁμοδόξων ὑποδούλων, ἀλλὰ καὶ ἤθελε νὰ ἴδῃ τούτους ἀναδεικνυομένους καὶ πάλιν κυρίους τῶν τυχῶν των.

Διὰ τοῦτο ἡ ὀθωμανικὴ κυβέρνησις, ἥτις ἐγίνωσκεν ἤδη ποῦ ὡδήγει τὸ φιλορθόδοξον τῶν Ῥώσων, ἀντετάχθη εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πρὸς τὴν πολιτικὴν τοῦ τσάρου τούτου καὶ ἐθεώρησε τὴν πολιτικὴν αὐτοῦ ὡς τείνουσαν εἰς τὴν διάλυσιν τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καὶ ἀνίδρυσιν ἐπὶ τῶν ἐρειπίων της κράτους ἑλληνικοῦ.

Οἱ ἐκ τῆς δυτικῆς Εὐρώπης περιηγηταί, οἱ βαθύτερον παρατηροῦντες τὰ πράγματα τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, ὡς ἐκ συμφώνου σημειώνουσι δύο τινά· πρῶτον ὅτι οἱ Ἕλληνες τὰ πάντα προσεδόκων ἐκ τῆς Ῥωσίας, οἱ δὲ Ὀθωμανοὶ τὰ πάντα ἐφοβοῦντο ἐκ τοῦ φιλορθοδόξου πνεύματος τῶν Ῥώσων.

Ἀπὸ τοῦ Πέτρου τοῦ μεγάλου αἱ ἐλπίδες τῶν Ἑλλήνων καὶ οἱ φόβοι τῶν Ὀθωμανῶν, δημιουργούμενοι ἐκ τοῦ φιλορθοδόξου ῥωσικοῦ διαφέροντος, προσέλαβον καὶ μορφὴν πολιτικήν, διότι οἱ Ῥῶσοι, συνδυάζοντες τὰ φιλορθόδοξα καὶ φιλελληνικά των αἰσθήματα πρὸς τὰ ἄμεσα καὶ ζωτικὰ συμφέροντά των, ἐνεφανίσθησαν ἀπροκάλυπτοι καὶ ἀμείλικτοι πολέμιοι τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας.

Ἐζήτει δηλαδὴ ἡ Ῥωσία εἴτε διὰ διπλωματικῶν ἐνεργειῶν, εἴτε διὰ συστηματικῶν ἐπεμβάσεων, εἴτε καὶ διὰ πολέμων νὰ κλονίσῃ καὶ καταστρέψῃ τὴν ἐξουσίαν τῶν σουλτάνων ἐπ' ὠφελείᾳ ἑαυτῆς καὶ τοῦ δουλεύοντος ἑλληνικοῦ γένους.

Ὁ οὕτω ὅμως ἀρξάμενος μεταξὺ Ῥωσίας καὶ ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας ἀγὼν προοιωνίζετο τραχύτατος καὶ μακροχρόνιος. Συνέβαινε δὲ τοῦτο, διότι καὶ ἡ Ῥωσία δὲν εἶχε τὴν ἀπαιτουμένην ὑλικὴν δύναμιν νὰ καταλύσῃ τὸ κράτος τῶν σουλτάνων καὶ οὗτοι διετήρουν ἔτι μέγα μέρος τῆς ἄλλοτε φοβερᾶς ἰσχύος των καὶ αἱ λοιπαὶ εὐρωπαϊκαὶ δυνάμεις, ὡς ἡ Αὐστρία, ἡ Ἀγγλία καὶ ἡ Γαλλία, ἵνα ἀναφέρωμεν τὰς ἐπικρατεστάτας τότε ἐν τῷ κόσμῳ, δὲν συνεφώνουν εἰς ἀποχὴν αὐτῶν καὶ ἐφαρμογὴν τῆς ῥωσικῆς ταύτης πολιτικῆς.

Κατ' ἀκολουθίαν ἡ Ῥωσία εἶχεν ἀνάγκην νὰ προπαρασκευάσῃ ἑαυτὴν ἱκανὴν πρὸς ταχεῖαν πραγματοποίησιν τῶν βλέψεών της, ἀλλὰ καὶ μετὰ συστήματος ἀπαιτοῦντος φυσικὰ χρόνον καὶ κινητοποίησιν τῶν ἀναγκαίων ἠθικῶν καὶ ὑλικῶν συντελεστῶν.

Πρὸς ἐπιτυχίαν δὲ τῶν σκοπῶν της ἔκρινε πρώτιστα σκόπιμον καὶ ἀπαραίτητον νὰ προετοιμάσῃ τὸ δοῦλον γένος, ἵνα μετάσχῃ τοῦ μεγάλου πρὸς κατάλυσιν τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας ἀγῶνος, οὗτινος

ἀπότοκοι θὰ ἦσαν ἡ ἀπελευθέρωσις τῶν ὁμοδόξων ὑποδούλων καὶ ἡ πραγματοποίησις τῶν ῥωσικῶν πολιτικῶν βλέψεων.

Διὰ τοῦτο δὲ καὶ εὐχαρίστως ἔβλεπον οἱ ἰθύνοντες αὐτὴν Ἕλληνας κατατασσομένους ἐν τῷ ῥωσικῷ στρατῷ, παρεῖχον ἠθικὴν καὶ ὑλικὴν ἐνίσχυσιν εἰς τὰς ἐντὸς τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας ἐνόπλους ἑλληνικὰς δυνάμεις καὶ παντοιοτρόπως ἐνίσχυον τὴν πεποίθησιν τοῦ δούλου γένους ὅτι καὶ τοῦτο ἔχει δυνάμεις καὶ δύναται νὰ χρησιμοποιήσῃ ταύτας ἐν συνδυασμῷ πρὸς τὰς ῥωσικὰς ὑπὲρ ἀπελευθερώσεώς του.

Ταυτοχρόνως καθίστων διαρκῶς αἰσθητότερον εἰς τὴν ὀθωμανικὴν κυβέρνησιν τὸ διαφέρον των ὑπὲρ τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τὴν ἀντιπάθειάν των πρὸς τοὺς κυριάρχους τούτου.

Ἐπὶ πλέον παρεσκεύαζον διπλωματικῶς τὸ ἔδαφος, ὥστε σὺν τῷ χρόνῳ καὶ ἡ Ῥωσία νὰ ἀποκτήσῃ ἐπισήμως τὰ ποικίλα προνόμια, ἅτινα εἶχον ἐν τῇ ὀθωμανικῇ αὐτοκρατορίᾳ αἱ μεγάλαι εὐρωπαϊκαὶ δυνάμεις, καὶ νὰ πεισθῶσιν, εἰ δυνατόν, πᾶσαι ἢ τινες ἐξ αὐτῶν ὅτι ἡ κατάλυσις τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας δὲν θὰ ἐγίνετο πρὸς ὄφελος μόνον τῶν Ῥώσων καὶ τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων δυνάμεων τῆς Εὐρώπης, αἵτινες θὰ ἠὐνόουν τὰ ῥωσικὰ σχέδια.

Ἡ ἄνοδος δ' εἰς τὸν θρόνον τῆς Αἰκατερίνης Β' ἀποτελεῖ τὸν ἀκρότατον σταθμὸν τῆς ἐν τῷ προδιαγραφέντι πνεύματι ἀναπτύξεως καὶ περαιτέρω ἐξελίξεως τῆς ῥωσικῆς ταύτης πολιτικῆς.

Ἡ αὐτοκράτειρα αὕτη ἐπραγματοποίησε κατὰ τὸ δυνατὸν ὅλας τὰς σχετικὰς πρὸς τὸ ἔκτοτε ὀξυνθὲν ἀνατολικὸν ζήτημα ἐνεργείας τῆς Ῥωσίας, ἵνα τοῦτο λυθῇ κατὰ τοὺς πόθους τῶν Ῥώσων ὀρθοδόξων καὶ τῶν Ῥώσων ἐθνικοφρόνων.

Τὸ μὲν δηλαδὴ ἐνίσχυσε τὴν θέλησιν τῶν Ἑλλήνων πρὸς ἐξέγερσιν ὑπὸ τὴν αἰγίδα της, τὸ δὲ συνῆψε μετὰ τοῦ μισοτούρκου αὐτοκράτορος Ἰωσὴφ Β' συμφωνίαν, ἀπεριφράστως σκοποῦσαν καὶ τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας τὴν διάλυσιν καὶ τοῦ ῥωσικοῦ προγράμματος τὴν ἐφαρμογὴν καὶ τοῦ ἑλληνικοῦ γένους τὴν πολιτικὴν ἀποκατάστασιν.

Βεβαίως ἡ πολυθρύλητος αὕτη συμφωνία πλεῖστον μὲν ἐπραγματοποίει τὰς ῥωσικὰς καὶ αὐστριακὰς ἐπιδιώξεις, ἐν μέρει δὲ καὶ τὰ ἑλληνικὰ δίκαια, διότι ὁ Ἑλληνισμὸς δὲν θὰ ἀποκαθίστατο, ὡς εἶχε πᾶν ἱστορικὸν καὶ πραγματικὸν δικαίωμα, ἐφ' ὁλοκλήρου τῆς πατρῴας κληρονομίας του.

Ὁπωσδήποτε ὅμως ἡ συμφωνία αὕτη εἶνε ἡ πρώτη καὶ ἐπισημοτάτη διεθνὴς πρᾶξις, δι' ἧς δύο τότε μέγισται ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεις, ὧν ἡ μία ὀρθόδοξος καὶ ἡ ἄλλη καθολική, ἀνεγνώριζον καθ' ὅλην

τὴν χερσόνησον τοῦ Αἵμου καὶ τὴν ἑλληνικὴν Ἀνατολὴν τὸ ἑλληνικὸν ἔθνος ὡς τὸ μόνον δικαιούμενον μετὰ τῶν Ῥώσων καὶ τῶν Αὐστριακῶν νὰ διαδεχθῶσι τὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορίαν.

Πᾶσα δ' ἡ προπαρασκευαστικὴ αὕτη κίνησις κατ' ἀνάγκην ὡδήγει εἰς πόλεμον κατὰ τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, διότι, ὡς ἦτο εὐνόητον, οἱ σουλτᾶνοι, οἵτινες διὰ τοῦ ξίφους κατέκτησαν τὰς χώρας, ὧν ἐδέσποζον, μόνον καὶ διὰ τῆς βίας τοῦ ξίφους θὰ ἀπέβαλλον ταύτας.

Ὅθεν ὁ πόλεμος τοῦ 1769—1770 οὔτε τυχαῖον γεγονὸς ἦτο, οὔτε προέκυψεν ἐκ στιγμιαίας ἰδιοτροπίας τῆς Αἰκατερίνης, οὔτε εἰς μωροὺς καὶ ἐφημέρους ἀπέβλεπε σκοπούς, οὔτε ἐξερράγη ἄνευ σταθεροῦ καὶ ἀκριβοῦς ὑπολογισμοῦ τῶν μελλόντων νὰ προκύψωσιν ἐπακολούθων ἐν τῇ ἑλληνικῇ χερσονήσῳ καὶ τῇ λοιπῇ ἐγγὺς Ἀνατολῇ.

Ἡ Ῥωσία διὰ τοῦ πολέμου τούτου, εἰς ὃν αὐτοβούλως καὶ μετὰ χρηστῶν ἐλπίδων συνέπραξε καὶ ὁ Ἑλληνισμός, ἐπεδίωκε τὴν λύσιν τοῦ ἀνατολικοῦ ζητήματος, ἤτοι τὴν ἐν Ἀνατολῇ ἀντικατάστασιν τῆς ὀθωμανικῆς ἐξουσίας δι' ἄλλης, ἣν ἡ ἔκβασις τοῦ πολέμου καὶ τῆς ἐκ τούτου προκαλουμένης διεθνοῦς διαταραχῆς θὰ διεμόρφωνε καὶ θὰ ὑπεδείκνυεν.

Καὶ ἂν δ' ἔτι καὶ μετ' αἰσίαν λῆξιν τοῦ πολέμου τούτου ἡ ὁλοκληρωτικὴ λύσις τοῦ ἀνατολικοῦ ζητήματος θὰ ἦτο ἀκατόρθωτος ἕνεκα ἐμφανισθησομένων ἀνυπερβλήτων διεθνῶν κωλυμάτων, ἡ Ῥωσία θὰ ἐπεδίωκεν, ὅπως ὁ Ἑλληνισμὸς ἐνισχυθῇ δεόντως, ὥστε ἡ ὀθωμανικὴ αὐτοκρατορία νὰ ὑπονομευθῇ ἐκ τῶν ἔνδον διὰ τῆς ἀναζωπυρήσεως τῆς δυνάμεως τούτου.

Δὲν πρέπει ὅμως καὶ νὰ νομίζωμεν ὅτι ἡ ἐπακολουθήσασα τὸν πόλεμον τοῦτον συνθήκη τοῦ Κουτσοὺκ Καϊναρδζῆ ἐδημιούργησε καὶ τὴν ἑλληνικὴν δύναμιν, ὡς συνήθως ὑπό τε τῶν ἡμετέρων καὶ ξένων ἱστορικῶν ἀναφέρεται.

Ὡς θὰ ἴδωμεν κατωτέρω, διὰ τῆς συνθήκης ταύτης, ὡς καὶ τῆς ἑρμηνευτικῆς αὐτῆς τῆς 10ης Μαρτίου τοῦ 1779 καὶ πρὸ πάντων διὰ τῆς ἐμπορικῆς συνθήκης τῆς 10/21 Ἰουνίου 1789 πράγματι μεγάλως ἐνισχύθη τὸ δουλεῦον ἔθνος, ἀλλὰ τοῦτο δὲν σημαίνει ὅτι καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς ἀνήχθη ἡ ἐμποροναυτικὴ δύναμις αὐτοῦ εἰς περιωπὴν διεθνῆ.

Λέγομεν δὲ τοῦτο, διότι διὰ τῶν προμνημονευθεισῶν συνθηκῶν ἡ Ῥωσία ἐμερίμνησεν ὑπὲρ ἀναπτύξεως δυνάμεως προϋπαρχούσης. Ὁ Ἑλληνισμὸς δηλαδή, παρὰ τὰ κωλύματα τῆς σουλτανικῆς αὐταρχίας, διετήρησε καθ' ἅπαντα τὸν ἀπὸ τῆς ἁλώσεως χρόνον τὴν πατροπαράδοτον ῥοπήν του πρὸς τὸ ἐμπόριον καὶ τὴν ναυτιλίαν, ἣν καὶ ἐμονοπώλησε, διότι ἡ σουλτανικὴ κυβέρνησις εἶχε καὶ ἐν τούτῳ ἀνάγκην

τῶν ἑλληνικῶν ὑπηρεσιῶν, ἵνα μὴ ἀδιαλείπτως ἀναγκάζηται νὰ χρησιμοποιῇ τὴν ἐνετικὴν καὶ γενουησίαν ναυτιλίαν, ἣν ἐφοβεῖτο, ἐπειδὴ δὲν ἠδύνατο νὰ ἐξελέγχῃ καὶ τὰς πολιτικὰς αὐτῆς ἐπιδιώξεις.

Οἱ Ἕλληνες ἔμποροι καὶ ναυτίλοι ἀπὸ τοῦ 16ου ἤδη αἰῶνος διεκρίνοντο ἐν τῇ ὀθωμανικῇ αὐτοκρατορίᾳ καὶ εἴτε ὡς ἄτομα εἴτε ὡς μέλη συνεταιρισμῶν διεξῆγον τὰς ἐμπορικὰς καὶ ναυτικὰς ἐργασίας των μετὰ θαυμαστοῦ ζήλου καὶ ἐπιτυχίας.

Οὐδένα δ' ἔχομεν λόγον νὰ παραδεχθῶμεν ὅτι τοῦτο δὲν συνέβαινε καὶ κατὰ τὸν 18ον αἰῶνα, ὅτε, ἐπεκτείνοντες οὗτοι ἔτι μᾶλλον τὰς ἐπιχειρήσεις των, ἠθέλησαν καὶ νὰ προστατεύσωσι ταύτας κατὰ τῆς πλεονεξίας καὶ τῆς ἁρπακτικότητος τῶν Ὀθωμανῶν, διὸ καὶ ἐγκατεστάθησαν ἁθρόοι εἰς πλεῖστα ἐμποροναυτικὰ κέντρα τῆς Εὐρώπης.

Γινώσκομεν ἤδη ἐκ μήπω συμπληρωθεισῶν ἐρευνῶν, ὅτι ἀπὸ τῆς ἁλώσεως μέν, ἀλλ' ἰδίᾳ ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 17ου αἰῶνος, ἤκμαζον ἑλληνικαὶ ἀποικίαι καὶ ἐν Ῥωσίᾳ καὶ ἐν Αὐστρίᾳ καὶ ἐν Ἰταλίᾳ καὶ ἐν Γαλλίᾳ καὶ ἐν Ὁλλανδίᾳ καὶ ἐν Ἀγγλίᾳ, ἵνα περιορισθῶμεν μόνον εἰς τὰς σπουδαιοτάτας τούτων.

Ὡς δ' εἶνε εὐνόητον, οἱ ἄποικοι οὗτοι Ἕλληνες κατεγίνοντο κυρίως εἰς τὸ ἐμπόριον καὶ τὴν ναυτιλίαν καὶ εὑρίσκοντο εἰς διαρκῆ ἐπαφὴν μετὰ τῶν ὁμοφύλων τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καὶ συνετόνιζον τὰς προσπαθείας των πρὸς ἀνάπτυξιν τοῦ οἰκονομικοῦ βίου τοῦ Γένους.

Ἐπειδὴ δὲ καὶ διὰ πλείστους ἄλλους λόγους οὐδέποτε ἀπέλιπε τοὺς Ἕλληνας ὁ πόθος τῆς ἐθνικῆς ἀποκαταστάσεως, ἡ οὕτω συντελουμένη οἰκονομικὴ των ἀκμὴ ἐβοήθει τούτους καὶ πολιτικῶς καὶ καθίστα τὴν δύναμίν των ἐπιθυμητὴν κατ' ἐξοχὴν εἰς τὴν ὁμόδοξον Ῥωσίαν, ἥτις εἶχε κοινὸν συμφέρον μετ' αὐτῶν νὰ ἴδῃ ἀτονοῦσαν τὴν δύναμιν τῆς ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καί, εἰ δυνατόν, τάχιστα καταλυομένην.

Ὅθεν τὴν δύναμιν ταύτην τοῦ Ἑλληνισμοῦ κατωχύρωσε καὶ ἐνίσχυσε διὰ τῶν προμνημονευθεισῶν συνθηκῶν, ὧν ἀπαρχὴ εὐλόγως θεωρεῖται ἡ συνθήκη τοῦ Κουτσοὺκ Καϊναρδζῆ.

Διὰ τῆς συνθήκης ὅμως ταύτης, ὡς ἐμφαίνεται καὶ ἐξ ἁπλῆς ἀναγνώσεως τοῦ κειμένου της, κυρίως προστατεύεται ἡ ὀρθόδοξος ἐκκλησία δι' ἀμέσου καὶ ἀπεριφράστου ὅρου τοῦ ἄρθρου 75 καὶ ἐμμέσως δὲ ἡ ἐμπορικὴ καὶ ναυτιλιακὴ ζωὴ τῶν καταληφθεισῶν ὑπὸ τῆς Ῥωσίας κατὰ τὸν πόλεμον νήσων καὶ ἀποδοθεισῶν εἰς τὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορίαν διὰ τῆς συνθήκης, ὡς ἀναφέρεται ἐν τῷ 7ῳ ἄρθρῳ ταύτης.

Οἱ κάτοικοι δηλαδὴ τῶν νήσων τούτων, πλὴν τῆς ἀμνηστίας, ἔτυχον καὶ εἰδικῶν προνομίων, δι' ὧν βεβαίως καλῶς καὶ εὐφυῶς

χρησιμοποιουμένων, προήγοντο ἀπὸ πάσης ἀπόψεως, κατ' ἀκολουθίαν καὶ οἰκονομικῶς.

Ἡ Ῥωσία ὅμως, ἥτις κυρίως ἀπέβλεπεν εἰς τὴν ἐξυπηρέτησιν τῶν ἰδίων της συμφερόντων καὶ τὴν πραγματοποίησιν τῶν ἀπωτέρων σκοπῶν της, ἐξηκολούθησε τὴν ἐπισήμως ἀρξαμένην διὰ τῆς συνθήκης τοῦ Κουτσοὺκ Καϊναρδζῆ καὶ διὰ τῆς ἑρμηνευτικῆς ταύτης συνθήκης τοῦ 1779 πολιτικὴν καὶ ἐπέτυχεν, ὅπως τὰ προνόμοια, ὧν ἀπέλαυον αἱ νῆσοι τοῦ Αἰγαίου, ἐπεκταθῶσιν ἐμμέσως εἰς πάντας τοὺς ἐμποροναυτικοὺς ἑλληνικοὺς πληθυσμούς, συμπληρωθῶσι δὲ καὶ διὰ νέων διατάξεων. Οὕτω διηυκολύνετο ἡ ἑλληνικὴ ἐμποροναυτιλία, διότι καὶ μείωσις τῶν φόρων ἐπεφέρετο καὶ ἄλλα προνόμια ἀνεγνωρίζοντο, ἅτινα εἶχον ἀπὸ μακροῦ ἐπιτύχει δι' εἰδικῶν συνθηκῶν ἄλλα κράτη καὶ κυρίως ἡ Γαλλία καὶ ἡ Ἀγγλία.

Μέχρι ὅμως καὶ τῆς ἑρμηνευτικῆς ταύτης συνθήκης γίνεται κυρίως λόγος περὶ Ῥώσων ὑπηκόων καὶ περὶ εὐκολιῶν, ὧν οὗτοι ἐδικαιοῦντο νὰ τύχωσι παρὰ τῆς ὀθωμανικῆς κυβερνήσεως.

Ἡ συνθήκη ὅμως, ἐν ᾗ κατ' ἐξοχὴν ἡ Ῥωσία ἔθεσεν ὅρους μεγίστης σπουδαιότητος διὰ τὴν ἐμποροναυτικὴν ἀνάπτυξιν τοῦ δουλεύοντος Ἑλληνισμοῦ, εἶνε ἡ ὑπογραφεῖσα τῇ 10/21 Ἰουνίου 1783 ἐν Κωνσταντινουπόλει. Ταύτης ὡρισμένα ἄρθρα περιέχουσι τὴν ἀφετηρίαν τῆς μεγάλης οἰκονομικῆς ἀκμῆς τῶν Ἑλλήνων, δι' ἧς τόσον ὑπεβοηθήθη ὁ ἀγὼν τῆς ἀνεξαρτησίας τοῦ 1821. Οὕτω ἐν τῷ 16ῳ ἄρθρῳ τῆς συνθήκης ταύτης λέγεται·

«Οἱ Ῥῶσοι ἔμποροι καὶ ἄλλοι προστατευόμενοι ὑπὸ τῆς Ῥωσίας δὲν ὑποχρεοῦνται νὰ καταβάλλωσι φόρον ἢ δικαίωμα διὰ τὰ χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ νομίσματα, ἅτινα θὰ εἰσαγάγωσιν εἰς τὴν ὀθωμανικὴν αὐτοκρατορίαν, ὡς καὶ διὰ τὰ ἐξαγόμενα ἐκ ταύτης, οὔτε δύνανται νὰ ἐξαναγκασθῶσι νὰ μεταποιήσωσι τὰ νομίσματά των εἰς τουρκικά».

Ὁ ὅρος οὗτος ἦτο προδήλως σπουδαιότατος, διότι ἐπέτρεπε τὴν ἀσφαλῆ συγκέντρωσιν μεγάλων χρηματικῶν ποσῶν καὶ τὴν εὐχερῆ χρησιμοποίησιν τοῦ κτωμένου κεφαλαίου πρὸς γενικωτέραν ἀνάπτυξιν τῆς ὅλης ἐθνικῆς οἰκονομικῆς ζωῆς.

Διὰ δὲ τοῦ ἄρθρου 30 οἱ διερμηνεῖς καὶ ἄλλα πρόσωπα, διατελοῦντα ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ τῶν πρεσβευτῶν καὶ τῶν προξένων τῆς Ῥωσίας, ἀπηλλάσσοντο τοῦ κεφαλικοῦ φόρου καὶ ἄλλων συναφῶν φόρων, ὅπερ ὡσαύτως ηὔξανέ πως τὴν οἰκονομικὴν δύναμιν τῶν Ἑλλήνων, ἐφ' ὧν ἐξετείνετο ἡ οὕτω ἐπισήμως ἐγκαινισθεῖσα ῥωσικὴ προστασία, διότι εἶνε ἀπολύτως βέβαιον, ὅτι Ἕλληνες ὀρθόδοξοι ἦσαν οἱ οὕτω προστατευόμενοι. Λέγομεν δὲ τοῦτο, διότι ἐν τῇ συνθήκῃ ῥητῶς ἀνα-

φέρεται ὅτι ἡ Ῥωσία προστατεύει τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησίαν, κατ' ἀκολουθίαν καὶ τὰ μέλη ταύτης, ἵνα προσληφθῶσιν εἰς τὰς ῥωσικὰς ἐν τῇ ὀθωμανικῇ αὐτοκρατορίᾳ ὑπηρεσίας.

Διὰ τῶν ἄρθρ. 38 καὶ 39 παρείχετο πλήρης καὶ ἄμεσος προστασία εἰς τοὺς Ῥώσους ὑπηκόους καὶ προστατευομένους, ὁσάκις οὗτοι εἶχον πρὸς λύσιν διαφορὰς μετὰ τοῦ ὀθωμανικοῦ κράτους. Οἱ Ἕλληνες δηλαδή, οἵτινες θὰ ἐτύγχανον τῆς ῥωσικῆς προστασίας, καθίσταντο οἱονεὶ ἰσότιμοι πρὸς τοὺς Ῥώσους ὑπηκόους καὶ κατ' ἀκολουθίαν ἐμειοῦτο σχεδὸν ἐξ ὁλοκλήρου ὁ κίνδυνος αὐτῶν νὰ ζημιωθῶσι κατὰ τὰ οἰκονομικά των συμφέροντα ὑπὸ τῶν ὀθωμανικῶν ἀρχῶν.

Διὰ δὲ τοῦ ἄρθρου 40 ἡ ὀθωμανικὴ κυβέρνησις ὑπεχρεοῦτο νὰ προστατεύῃ δι' ὅλων τῶν μέσων, ἅτινα διέθετε, τὰ ῥωσικὰ πλοῖα ἐναντίον τῶν πειρατῶν, ἂν δὲ ἡ προστασία αὕτη δὲν ἀπέβαινεν ἀποτελεσματική, νὰ καταβάλλῃ ἀποζημίωσιν εἰς τοὺς παθόντας διὰ πᾶσαν προσγενομένην εἰς αὐτοὺς ζημίαν.

Ἐπειδὴ δὲ οἱ Ἕλληνες εἶχον λάβει τὸ δικαίωμα διὰ τῶν τριῶν πρώτων ἄρθρων τῆς συνθήκης ταύτης νὰ πλέωσιν ὑπὸ ῥωσικὴν σημαίαν, εἶνε προφανὲς ὅτι ἡ ὀθωμανικὴ κυβέρνησις θὰ ἐξηναγκάζετο νὰ προστατεύῃ τὴν ἑλληνικὴν ναυτιλίαν.

Ἐπὶ πλέον διὰ τοῦ ἄρθρου 41 λαμβάνεται μέριμνα καὶ διὰ ζημίας, ἃς οἱ Ῥῶσοι ὑπήκοοι καὶ προστατευόμενοι θὰ ὑφίσταντο ἐκτὸς τῆς κυρίως ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας, ὡς ἐν Ἀλγερίῳ, Τύνιδι, ἢ Τριπολίτιδι, διότι ἡ ὀθωμανικὴ κυβέρνησις ὑπεχρεοῦτο νὰ ἀσκήσῃ πᾶσαν τὴν ἐπὶ τῶν διαμερισμάτων τούτων δύναμίν της πρὸς ὄφελος ἐκείνων.

Διὰ δὲ τοῦ ἄρθρου 43 διηυκολύνετο ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν Ῥώσων ὑπηκόων καὶ προστατευομένων ἡ ταχεῖα καὶ δικαία ἐκδίκασις ἐν τῇ ὀθωμανικῇ αὐτοκρατορίᾳ πάσης διαφορᾶς τούτων πρὸς ἀλλήλους ἢ πρὸς Ὀθωμανοὺς ὑπηκόους, διότι ἐδικαιοῦντο νὰ ἔχωσι παραστάτην κατὰ τὴν δίκην των τὸν διερμηνέα τοῦ ἐν τῇ περιοχῇ ῥωσικοῦ προξενείου, ὅστις ἦτο σχεδὸν πάντοτε Ἕλλην.

Διὰ τοῦ ἄρθρου 47 ἐλαμβάνετο μέριμνα ὅλως ἐξαιρετικὴ περὶ προστασίας τοῦ ἀσύλου τῶν Ῥώσων ὑπηκόων καὶ προστατευομένων, διότι, ἵνα αἱ ἀρχαὶ προβῶσιν εἰς κατ' οἶκον ἔρευναν, ἔδει νὰ πληροφορηθῶσι τοῦτο πρότερον αἱ προξενικαὶ ἀρχαὶ τῆς προστάτιδος δυνάμεως, διὰ τοὺς παραβάτας δὲ προεβλέποντο αὐστηρόταται ποιναί.

Ἡ σπουδαιότης τοῦ ἄρθρου τούτου εἶνε προφανής, δεδομένου ὅτι καὶ παμπληθεῖς ἦσαν οἱ ἐν τῇ ὀθωμανικῇ αὐτοκρατορίᾳ ὑπήκοοι καὶ προστατευόμενοι τῆς Ῥωσίας καὶ συστηματικαὶ αἱ αὐθαιρεσίαι τῶν ὀθωμανικῶν ἀρχῶν.

Ἐφόσον δὲ πρὸ πάσης κατ' οἶκον ἐρεύνης ἀπητεῖτο ἡ παρουσία τῶν ῥωσικῶν πρεσβευτικῶν ἢ προξενικῶν ἀρχῶν, εἶνε εὔκολον νὰ σκεφθῇ τις ὅτι οἱ καθ' ὧν ἐστρέφοντο αἱ διώξεις τῶν ὀθωμανικῶν ἀρχῶν ἠδύναντο ἐγκαίρως νὰ διαφύγωσι ταύτας, ὡς καὶ τὰ ἐπακόλουθα οἱασδήποτε πράξεως ἢ ἐνεργείας αὐτῶν.

Ἐπὶ πλέον ἐλαμβάνετο πρόνοια, ὅπως καὶ ἐν τῇ *ἀπιθάνῳ ἔτι περιπτώσει* διαρρήξεως τῶν διὰ τῶν τριῶν προμνημονευθεισῶν συνθηκῶν ἐγκατασταθεισῶν μεταξὺ Ῥωσίας καὶ ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας σχέσεων φιλίας καὶ συμμαχίας παρέχηται εἰς τοὺς ὑπηκόους ἀμφοτέρων τῶν συμβαλλομένων μερῶν ἑξάμηνον χρονικὸν διάστημα πρὸς διευθέτησιν τῶν ἐργασιῶν των, διάλυσιν τῶν ἐπιχειρήσεών των καὶ πραγματοποίησιν τῆς περιουσίας των καὶ ἀναχώρησιν εἰς τὴν οἰκείαν των χώραν.

Οὕτω οἱ Ῥῶσοι ὑπήκοοι καὶ προστατευόμενοι ἀπηλλάσσοντο καὶ παντὸς κινδύνου δυναμένου νὰ προκύψῃ ἐξ ἐνδεχομένου πολέμου μεταξὺ Ῥωσίας καὶ ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας.

Ἐπειδὴ δὲ κατὰ τὰ ἀνωτέρω αἱ διευκολύνσεις τῶν συνθηκῶν ἀνεφέροντο ἐμμέσως εἰς τοὺς Ἕλληνας, οὓς ἀφειδῶς καὶ συστηματικῶς ἡ Ῥωσία ἐφωδίαζε διὰ τῶν πολυωφελεστάτων βερατίων, εἶνε προφανὲς ὅτι τὸ δουλεῦον γένος, ὅπερ εἶχεν ἤδη, ὡς προείπομεν, τὴν προσήκουσαν ἐμπορικὴν καὶ ναυτικὴν ἐπίδοσιν, ἁλματωδῶς προῆγεν οὕτω τὴν ὅλην οἰκονομικήν του ζωήν.

Κατ' ἀκολουθίαν, δεδομένου ὅτι διὰ τῆς συνθήκης τοῦ Κουτσοὺκ Καϊναρδζῆ καὶ τῆς ἑρμηνευτικῆς ταύτης τοῦ 1779 οὐδὲν τῶν προειρημένων ζητημάτων ἀνεπτύσσετο καὶ καθωρίζετο ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων, ἡ συνθήκη τοῦ 1783 εἶνε ἡ κατ' ἐξοχὴν διεθνὴς πρᾶξις, δι' ἧς ὁ Ἑλληνισμὸς διηυκολύνθη εἰς τὴν προσπάθειάν του πρὸς τόνωσιν τῶν ἐθνικῶν του δυνάμεων, δι' ὧν κυρίως θὰ ἐπετύγχανε τὴν ἐθνικήν του ἀποκατάστασιν.

Ἔκτοτε οἱ Ἕλληνες ναυτικοὶ καὶ δι' αὐτῶν οἱ ἔμποροι προστατευόμενοι ὑπὸ τῆς ῥωσικῆς σημαίας, διεξῆγον ἀπροσκόπτως τὰς ἐπιχειρήσεις των καὶ τὸ σύνολον σχεδὸν τοῦ μεταξὺ ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας καὶ Ῥωσίας εἰσαγωγικοῦ καὶ ἐξαγωγικοῦ ἐμπορίου.

Σὺν τῷ χρόνῳ δὲ ὑπὸ τῆς αὐτῆς συνθήκης προστατευόμενοι, ἐπεξέτειναν τὰς ἐπιχειρήσεις των καὶ καθ' ὅλην τὴν Μεσόγειον, ἐχρησιμοποίουν δὲ τὴν ῥωσικὴν σημαίαν, ὡσεὶ αὕτη ἦτο τὸ σύμβολον ἰδίας των ἀνεξαρτήτου πολιτείας.

Ἐπωφελούμενοι ταυτοχρόνως καὶ ἐκ τῶν δημιουργηθεισῶν μετὰ τὴν γαλλικὴν ἐπανάστασιν εὐνοϊκῶν ἐμπορικῶν καὶ ναυτικῶν συνθηκῶν,

μεγάλως ἐπλουτίσθησαν, διότι καὶ δραστήριοι ἦσαν καὶ ῥιψοκίνδυνοι, καὶ συνεταιριζόμενοι, ηὔξανον τὰ ἐμπορικὰ καὶ ναυτικά των μέσα. Πρὸς δέ, διότι εἶχον ἐν τῷ μεταξὺ ἐν μὲν τῇ ὑποδούλῳ των χώρᾳ ἀναδείξει σπουδαιότατα ἐμποροναυτικὰ κέντρα, ὡς τὰς Σπέτσας, τὴν Ὕδραν, τὰ Ψαρά, τὴν Κάσον, ἐν δὲ τῇ Μεσογείῳ καὶ ἔτι περαιτέρω τῆς θαλάσσης ταύτης, ὡς ἐν Αἰγύπτῳ, Ἰταλίᾳ, Γαλλίᾳ καὶ Ἱσπανίᾳ, ὡς καὶ ἐν Ἀγγλίᾳ, Ὁλλανδίᾳ καὶ ἀλλαχοῦ, εἶχον ἱδρύσει ἀξιόλογα ἀντιπροσωπευτικὰ γραφεῖα.

Ἐπὶ πλέον ὅμως ἕνεκα τῶν πολλαπλῶν κινδύνων, οὓς ἐνεφάνιζε τότε ἡ ναυσιπλοΐα ἐκ μέρους τῶν πειρατῶν, οἱ Ἕλληνες ναυτικοὶ ἠσκοῦντο, ὡς γνωστόν, καὶ εἰς τὰ πολεμικά, ἐφόσον μάλιστα, ὡς προελέχθη, ἡ κυρίαρχός των δύναμις, ἐπειδὴ ὑπεχρεοῦτο ἐκ τῆς συνθήκης τοῦ 1783 νὰ μεριμνᾷ ὑπὲρ τῆς ἐν πλῷ καὶ ἐν ναυλοχίᾳ ἀσφαλείας των, συμφέρον εἶχε νὰ ἀφήνῃ τούτους ἐλευθέρους, ἵνα ἐξοπλίζωσι τὰ πλοῖά των.

Ὅθεν δύναταί τις ἀδιστάκτως νὰ συναγάγῃ ὅτι ἐξ ὅλων τῶν συνθηκῶν, δι' ὧν τὸ ἑλληνικὸν ἔθνος ἐκραταίωσε τὰς ἐμποροναυτικάς του δυνάμεις καὶ τὴν κατὰ θάλασσαν πολεμικὴν ὑπεροχήν του ἔναντι τοῦ κυριάρχου καὶ μεγάλως καθόλου διηυκολύνθη ἐν τῇ προπαρασκευῇ του πρὸς ἀπελευθέρωσιν, σπουδαιοτάτη καὶ τελεσφορωτάτη ὑπῆρξεν ἡ τοῦ 1783.

ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΟΥ ΣΥΜΒΟΛΗ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΠΙΓΡΑΦΙΚΗΝ

ὑπὸ

Α. Σ. ΑΡΒΑΝΙΤΟΠΟΥΛΟΥ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Διεσώθη ἀρχαία πληροφορία, ἣν οὐδεὶς τῶν νεωτέρων, καθ' ὅσον μοὶ εἶναι γνωστόν, τῶν ὁπωσδήποτε ἀσχοληθέντων εἰς τὴν ἔρευναν τοῦ βίου καὶ τῶν ἔργων τοῦ μεγάλου φιλοσόφου Πυθαγόρου, ἐγνώρισεν· ἐπίσης οὐδεὶς τῶν ἐπιγραφικῶν, καθ' ὅσον γινώσκω, διέλαβεν, ἢ ἀναφέρει τι, περὶ αὐτῆς.

Τὴν πληροφορίαν ταύτην εὕρομεν ἐν τοῖς «*Σχολίοις εἰς τὴν Γραμματικὴν Τέχνην Διονυσίου τοῦ Θρᾳκὸς*» (ἔκδοσις Alfredus Hilgard 1901, σελ. 183, στίχ. 31 κἑ.), ἀναγεγραμμένην εἰς τὰ Scholia Vaticana τοῦ κώδικος C, καὶ ἔχουσαν ὧδε: «*Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Μεσσήνιος ἐν τῷ περὶ ἀρχαίων γραμμάτων φησί τινας λέγειν, ὅτι Πυθαγόρας αὐτῶν* (ἐνν. γραμμάτων) *τοῦ κάλλους ἐπεμελήθη, ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς ῥυθμίσας αὐτὰ γωνίαις καὶ περιφερείαις καὶ εὐθείαις*».

Καὶ περαιτέρω ἐν σελ. 186, στίχ. 10 κἑ. ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ χειρογράφου φέρεται:

«*Γράμματα δὲ λέγεται . . . . . ἢ παρ' ὅσον ἐκ τῶν παρὰ τοῖς γεωμέτραις λεγομένων γραμμῶν ἐσχημάτισται· καὶ γὰρ ὁ Πυθαγόρας, ὥς φασι, (τοῦ) κάλλους αὐτῶν ἐπεμελήθη ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς*».

Σημειωτέον, ὅτι ἐν τῷ χωρίῳ τούτῳ παραλείπεται τὸ ὄνομα καὶ τὸ ἔργον τοῦ συγγραφέως, ἐξ οὗ ἐλήφθη ἡ πληροφορία.

Καὶ περαιτέρω σελ. 192:

«*Ἢ παρ' ὅσον ἐκ τῶν παρὰ τοῖς γεωμέτραις λεγομένων γραμμῶν ἐσχημάτισται· καὶ γάρ, ὥς φασιν, ὁ Πυθαγόρας τοῦ κάλλους αὐτῶν ἐπεμελήθη, ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς ῥυθμίσας αὐτὰ γωνίαις καὶ εὐθείαις καὶ περιφερείαις*».

Ὁμοίως καὶ ἐνταῦθα παραλείπεται, ὡς ἀνωτέρω, ὁ *Ἀπολλώνιος*. Ἐν δὲ Anecdota Graeca τοῦ Immanuelis Bekkeri (1816)

Τόμ. Β' σελ. 628 κέ. περιλαμβάνεται ἡ Διονυσίου τοῦ Θρᾳκὸς Γραμματική, ἀπὸ δὲ σελ. 645 τὰ *Σχόλια εἰς τὴν Διονυσίου τοῦ Θρᾳκὸς Γραμματικήν*, καὶ ἐν αὐτοῖς, σελ. 784, περιέχεται ἡ πρώτη μόνον ἐκ τῶν παρατεθεισῶν ἀνωτέρω πληροφοριῶν, καὶ δὴ αὐταῖς λέξεσιν:

«*Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Μεσσήνιος ἐν τῷ περὶ ἀρχαίων γραμμάτων φησί τινας λέγειν, ὅτι Πυθαγόρας αὐτῶν τοῦ κάλλους ἐπεμελήθη ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς ῥυθμίσας αὐτὰ γωνίαις καὶ περιφερείαις καὶ εὐθείαις*».

Εἶναι λοιπὸν βέβαιον, ὅτι ὁ *Ἀπολλώνιος* οὗτος, ὁ ἐκ τῆς Σικελικῆς βεβαίως Μεσσήνης, εἶχε γράψει σύγγραμμα «*περὶ ἀρχαίων γραμμάτων*».

Τόν τε συγγραφέα ὅμως τοῦτον καὶ τὸ σύγγραμμα αὐτοῦ ὑπὸ οὐδενὸς ἄλλου ἀρχαίου ἢ νεωτέρου συγγραφέως εὕρομεν ἀναφερόμενον, οὐδὲ περιλαμβανόμενον ἐν τοῖς Fragmenta Historicorum Graecorum.

«*Ἀρχαῖα*» δὲ γράμματα νοοῦνται ἀσφαλῶς τὰ «προευκλείδεια», ὡς ἀπεδείξαμεν ἐν τῇ *Ἐπιγραφικῇ* ἡμῶν σελ. 49.

Ἔγραφε δὲ ὁ Ἀπολλώνιος ἐν τῷ ἔργῳ αὐτοῦ, ὅτι: «τινὲς ἔλεγον, ὅτι ὁ Πυθαγόρας ἐπεμελήθη τοῦ κάλλους τῶν γραμμάτων», φυσικῷ τῷ λόγῳ τῶν προευκλειδείων· οἱ «τινὲς» δὲ οὗτοι νοοῦνται βεβαίως μαθηταὶ τοῦ Πυθαγόρου, ἢ ἐν γένει Πυθαγόρειοι, οἵτινες, ἀσχοληθέντες λεπτομερῶς εἰς τὴν περιγραφὴν τοῦ βίου καὶ τῶν ἔργων τοῦ διδασκάλου, ἀνέγραφον, ὅτι οὗτος καὶ τοῦ κάλλους τῶν γραμμάτων ἐπεμελήθη. Ἡρμήνευον δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς ἐπιμελείας ταύτης: ἐρρύθμισε δηλαδὴ τὰ γράμματα διὰ γωνιῶν, διὰ περιφερειῶν καὶ δι' εὐθειῶν γραμμῶν ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς ὁ φιλόσοφος.

Εἶναι ἆρά γε ἀληθής, ἢ τοὐλάχιστον πιθανή, ἡ πληροφορία αὕτη; Μὴ ἔχοντες εὐρυτέρας πηγάς, εἴμεθα ἠναγκασμένοι νὰ περιορισθῶμεν εἰς εἰκασίας.

Εἶναι δηλαδὴ πιθανὸν τὸ ὅτι ἠσχολήθη καὶ περὶ τοῦ κάλλους τῶν γραμμάτων τῶν ἐπιγραφῶν ὁ μέγας ἐκεῖνος φιλόσοφος; Νομίζομεν, ὅτι δὲν εἶναι ἀπίθανον.

Τοῦτο στηρίζομεν εἰς τὸ ὅτι ὁ μέγας Πυθαγόρας ὄντως ἠσχολήθη, κατὰ τὴν ἑαυτοῦ νεότητα βεβαίως, εἰς τὴν ἀπόδοσιν τοῦ κάλλους τῶν ἐπιγραφῶν, ἰδίως τῶν ἐπὶ ἐγγεγλυμμένων λίθων καὶ σφραγίδων.

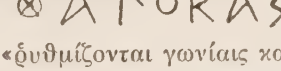
Εἰς τὴν παραδοχὴν τῆς εἰκασίας ἡμῶν ταύτης συντελεῖ τὸ ὅτι ὁ Πυθαγόρας ἦτο υἱὸς τοῦ σφραγιδιογλύφου Μνησάρχου, φαίνεται δὲ εὔλογον, ὅτι ὄντως ἤσκησεν ἐν ἀρχῇ τὴν τέχνην τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ἐκεῖθεν δὲ ἔλαβεν ἀφορμὴν νὰ ἀποδίδῃ, τὰ μικρότατα ἄλλως τε ἐπὶ

τῶν σφραγίδων καὶ τῶν ἐγγεγλυμμένων λίθων γράμματα, ὡραῖα καὶ εὐδιάκριτα, ἐπιμελούμενος ἰδιαζόντως τοῦ κάλλους αὐτῶν.

Ἐπειδὴ δὲ ὁ Πυθαγόρας ἀναφέρεται ἀναμιχθεὶς καὶ εἰς τὴν πολιτικὴν καὶ εἰς τὴν διοίκησιν, τούτων δὲ τῶν ἀρχόντων ἦν τῶν πρώτων μελημάτων ἦτο ἡ κοπὴ νομισμάτων, δυνάμεθα εὐλόγως νὰ εἰκάσωμεν, ὅτι ἐπεμελήθη καὶ τοῦ κάλλους τῶν ἐπὶ νομισμάτων ἐπιγραφῶν, τοῦ Κρότωνος π. χ. καὶ ἄλλων πόλεων τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος, αὐτός τε καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

Πράγματι δέ, ἐὰν διεξέλθωμεν μετὰ προσοχῆς τὰς ἐπὶ τῶν νομισμάτων τῆς Μεγ. Ἑλλάδος ἐπιγραφάς, καὶ δὴ τῶν πρώτων ἐκεῖ κοπέντων, θὰ ἴδωμεν, ὅτι ἀπὸ τοῦ 550 π. Χρ. περίπου καὶ ἐφεξῆς ἐμφανίζονται τὰ ἐπὶ νομισμάτων γράμματα πολὺ ὡραιότερα τῶν προγενεστέρων, π. χ. τῶν ἐπὶ ἀργυρῶν στατήρων τοῦ Κρότωνος, τοῦ Ῥηγίου, τῶν Συβαριτῶν, τῆς Πάλλου, κατ' ἐμὴν ἑρμηνείαν καὶ ἀνάγνωσιν τῶν νομισμάτων τῆς πόλεως ταύτης (βλ. Ἐπιγραφικήν μου σελ. 50 Σημ. 3), τῆς Ποσειδωνίας· ἰδιαζόντως τούτων εἶναι ὡραιότατα τὰ νομίσματα, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὰ σύγχρονα τῆς Καυλωνίας, τῆς Δάγκλης, τῶν Σικελικῶν καὶ ἄλλων πόλεων, ἅτινα οὐδὲ κατὰ προσέγγισιν φθάνουσι τὴν ὡραιότητα τῶν προηγουμένων· ἐπίσης ὡραιότατα εἶναι τὰ νομίσματα, δηλαδὴ αἱ ἐπὶ νομισμάτων ἐπιγραφαὶ τῶν Συρακουσῶν, τοῦ Μεταποντίου καὶ λοιπῶν πόλεων. Εἷς τινας τούτων ἀναφέρεται ὑπὸ τῶν ἀρχαίων, ὅτι μετέβη καὶ παρέμεινεν αὐτὸς ὁ Πυθαγόρας.

Ἴσως καὶ εἰς τὴν ἀπόδοσιν τῶν ἐπιγραφῶν τῶν δημοσίων γραμμάτων τοῦ Κρότωνος καὶ ἄλλων πόλεων, πρὸ πάντων δὲ τῶν ἀναθηματικῶν καὶ ἐπιτυμβίων, ἡ συμβολὴ τοῦ Πυθαγόρου, διὰ πλείστων ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ βεβαίως, ἀπὸ τοῦ 550 π. Χρ. περίπου καὶ περαιτέρω, ὑπῆρξεν ἐπίσης σπουδαία. Ὅτι δὲ τὰ γράμματα ἐμφανίζουσι εὐθείας, γωνίας καὶ περιφερείας εἶναι παντὶ δῆλον, ὡς π. χ.



ἔνθα φαίνεται, ὅτι ταῦτα «ῥυθμίζονται γωνίαις καὶ εὐθείαις καὶ περιφερείαις ἐκ τῆς κατὰ γεωμετρίαν γραμμῆς».

ΕΠΙ ΤΗΣ ΦΥΣΕΩΣ ΤΟΥ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑΤΟΣ

ὑπὸ

ΜΙΧΑΗΛ Α. ΔΕΝΔΙΑ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

«Les sentiments sont à la couture de l'âme et du corps».

Montaigne

Ἡ οὐσία καὶ ἡ φύσις τοῦ συναισθήματος ἀπησχόλησαν ἀνέκαθεν τοὺς φιλοσόφους καὶ δὴ τοὺς μὲ τὴν ἐξηγητικὴν ψυχολογίαν ἀσχολουμένους τοσούτῳ μᾶλλον καθ' ὅσον ὁ καθορισμὸς τῶν στοιχείων τούτων θὰ ἀπετέλει τὴν βάσιν τοῦ καθορισμοῦ τῶν σχέσεων πρός τε τὰ ἄλλα ψυχικὰ καὶ τὰ φυσιολογικὰ καὶ ὀργανικὰ φαινόμενα τῆς ζωῆς. Ἡ ἐπὶ τοῦ πεδίου τούτου ἔρευνα, καθ' ἑαυτὴν λίαν δυσχερής, πρέπει νὰ γίνεται μὲ πολλὴν προσοχὴν συλλεγομένου βαθμηδὸν καὶ κατ' ὀλίγον τοῦ θετικοῦ λεπτομερειακοῦ ὑλικοῦ οὕτως ὥστε εἰς τὴν ταξινόμησιν καὶ τὴν περιγραφὴν ἑνὸς ἑκάστου τῶν συναισθημάτων νὰ στηριχθῶσιν ὅσον τὸ δυνατὸν ἀσφαλεῖς γενικώτεραι ὑποθέσεις περὶ τῆς φύσεως τοῦ συναισθήματος (1).

I

Ἡ ἐνταῦθα ὑποστηριζομένη θέσις ἡμῶν εἶναι ὅτι τὸ συναισθάνεσθαι, ἤτοι ἡ ψυχικὴ εὐχέρεια τοῦ τείνειν πρός τι καὶ ἐπιθυμεῖν αὐτὸ καὶ αἰσθάνεσθαι κατ' ἀκολουθίαν γεγονότος τινὸς ἡδονὴν ἢ λύπην (2), ἔχει ἐν τῇ ψυχικῇ καὶ ὀργανικῇ ζωῇ βίον αὐθύπαρκτον· καὶ συνδέεται μὲν ἡ εὐχάριστος ἢ δυσάρεστος κατάστασις, ἣν ἀποτελεῖ τὸ συναίσθημα (3) πρὸς

---

(1) Aug. Messer, Psychologie, 4η ἔκδ. (1928), σελ. 291.

(2) Τὸν ὁρισμὸν τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης θεωρεῖ ὁ P.-H. Thomas, L'éducation des sentiments (1930) οὐ μόνον ἀνωφελῆ ἀλλὰ καὶ ἀδύνατον.

(3) Περὶ τῶν συναισθηματικῶν «διαστάσεων» (dimensions) βλ. G. Dumas, Traité de Psychologie, τ. I κεφ. III: Les états affectifs (ὑπὸ L. Barat καὶ L. Dugas), ἰδίως σ. 422 ἑξ.: Y a-t-il d'autres sentiments élémentaires que ceux de l'agréable et du désagréable? Κατὰ τὸν Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5η ἔκδ. τ. II σ. 285—286, αἱ συναισθηματικαὶ διαστάσεις εἶναι οὐ μόνον τὸ εὐάρεστον (Lust) καὶ τὸ δυσάρεστον (Unlust), ἀλλὰ καὶ ἡ διέγερσις (Erregung), ἡ κατάπτωσις (Hemmung), ἡ ἔντασις

τὰς αἰσθήσεις καὶ τὴν νόησιν, ἣν ἐμπνέει καὶ ζωοποιεῖ, δὲν ταὐτίζεται ὅμως πρὸς αὐτάς. Ἡ σχέσις ἰδίως νοήσεως καὶ συναισθήματος δὲν εἶναι εὔκολον νὰ καθορισθῇ (1). Πάντες σχεδὸν οἱ ψυχολόγοι δέχονται ὅτι συναίσθημα καὶ νόησις εἶναι δύο μέρη τοῦ ψυχικοῦ κόσμου, ὧν τὸ πρῶτον προηγεῖται καὶ ἐνεργεῖ ἐπὶ τοῦ δευτέρου (2)· ἐξαίρεσιν ἀποτελεῖ κυρίως ὁ Th. Ribot (3), ὅστις, ἀντιθέτως πρὸς τοὺς ἐντοπίζοντας τὸν ὅρον συναίσθημα εἰς τὰς προδιαθέσεις καὶ κλίσεις (4) καὶ δὴ τὰς ἀνωτέρου βαθμοῦ, αἱ ὁποῖαι εἶναι πάντοτε, μᾶλλον ἢ ἧττον, ἀναμεμειγμέναι μὲ στοιχεῖα τῆς νοήσεως, ἐπεκτείνει τὴν ἔννοιαν τοῦ συναισθήματος εἰς ὅλην τὴν συναισθηματικὴν κίνησιν, ἤτοι τὰς κλίσεις, τὰς συγκινήσεις καὶ τὰ πάθη. Κατὰ τὸν Ribot (5), ὑφίστανται ἀνεξαρτησία καὶ πρωτοτυπία τῶν συναισθημάτων ἔναντι ὅλων τῶν ἄλλων ψυχικῶν φαινομένων καὶ δὴ τῶν τῆς νοήσεως.

Ἡ ἀντίληψις αὕτη ἀντιτίθεται πρὸς τὴν συνήθως ὑποστηριζομένην, καθ' ἣν ἡ νόησις κατέχει τὴν πρώτην καὶ βασικὴν θέσιν εἰς τὴν ψυχικὴν ζωὴν ἐνῷ τὸ συναίσθημα εἶναι ἁπλῶς προβολὴ καὶ ἀπήχησις τῶν νοητικῶν φαινομένων, ἤτοι παραστάσεων, εἰκόνων, ἰδεῶν, κρίσεων καὶ συλλογισμῶν (6). Αἱ παραστάσεις ἐν τῇ γενικωτέρᾳ ἐννοίᾳ

(Spannung) καὶ ἡ χαλάρωσις (Lösung). Πέραν καὶ τῆς καταπτώσεως εὑρίσκεται ἡ καθησύχασις, ἀνάπαυσις, ἠρέμησις (Beruhigung). Ὑφίστανται οὕτω τρία ζεύγη διαστάσεων, ἐξ ὧν τὸ μὲν πρῶτον ἀνάγεται εἰς διαστάσεις γενικῶς παραδεδεγμένας, τὰ δὲ ἄλλα δύο εἰς διαστάσεις, ὧν τὴν ὕπαρξιν ὑποστηρίζουν ὁ Wundt καὶ ἡ σχολὴ αὐτοῦ.

(1) Βλ. O. Flügel, Über das Verhältniss des Gefühls zum Intellekt (1905) καὶ A. Joussain, Les sentiments et l'intelligence (1930).

(2) Βλ. Lehmann, Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens (1914).

(3) La Psychologie des sentiments (1906), σελ. 7 ἑξ., πρβλ. τοῦ αὐτοῦ: Problèmes de psychologie affective (1910). La logique des sentiments. Essai sur les passions.

(4) Βλ. Revault d'Allonnes, Les inclinations.

(5) Βλ. κυρίως Problèmes de psychologie affective.

(6) Ἀπὸ τῶν ἀρχαίων μέχρι τοῦ Kant αἱ συναισθηματικαὶ ἢ θυμικαὶ καταστάσεις συγχέονται μὲ τὴν αἰσθηματικὴν γνῶσιν· διὸ καὶ οἱ ὅροι αἰσθάνεσθαι, αἴσθησις, αἴσθημα σημαίνουν ὁτὲ μὲν τὴν γνῶσιν ταύτην, ὁτὲ δὲ τὰς εὐαρέστους ἢ δυσαρέστους ἐντυπώσεις τὰς συνοδευούσας αὐτήν. Διὰ τὸν κοινὸν ἄνθρωπον αἴσθημα σημαίνει τὴν ψυχικὴν κλίσιν· οὕτω π. χ. λέγεται «αὐτὸ εἶναι τὸ αἴσθημά μου = αἱ ψυχικαί μου προτιμήσεις, ἡ κλίσις, ἡ συμπάθειά μου»· «αὐτὸς ἔχει ἕνα αἴσθημα», κλπ. Διὰ τοῦτο καί τινες, ὡς ὁ Malebranche, κατατάσσουν μεταξὺ τῶν αἰσθημάτων, πλὴν τῆς ἡδονῆς ἢ χαρᾶς καὶ τῆς λύπης καὶ τὰς ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἢ τῆς φαντασίας ἀπορρεούσας ἐντυπώσεις· ὁμοίως ὁ Descartes νοεῖ μὲ τὸν ὅρον perceptions συναισθηματικὰ γεγονότα καὶ παραστάσεις. Βαί

τοῦ ὄρου, ἀποτελοῦν τὴν ψυχολογικὴν προϋπόθεσιν, αὐτὴν τὴν βάσιν τοῦ συναισθήματος· καὶ ὅταν ἀκόμη δὲν ἔχωμεν ἐπίγνωσιν τῶν ἐν λόγῳ παραστάσεων, αὗται ὑφίστανται, καίτοι ἀπαρατήρητοι, καὶ ἀποτελοῦν αὐτὴν τὴν βάσιν ἐφ' ἧς ἐρείδονται τὰ συναισθήματα· ἐν ἄλλοις λόγοις, ὁ σύνδεσμος ὅστις ὑφίσταται μεταξὺ νοήσεως καὶ συναισθήματος, δὲν παύει νὰ ὑπάρχῃ λόγῳ τοῦ ὅτι εἰς δεδομένην στιγμὴν δὲν καθίσταται ἀντιληπτός (1).

Ἡ ἀντίληψις αὕτη εἶναι ἀπόρροια τῆς νοησιοκρατικῆς τάσεως· ἡ νόησις εἶναι ἡ σπουδαιοτέρα τῶν ἐκδηλώσεων τῆς ψυχικῆς ζωῆς, καθὸ δὲ περισσότερον πάσης ἄλλης ὑποκειμένη εἰς τὴν παρατήρησιν εἶναι καὶ ἡ εὐκολώτερον δυναμένη νὰ μελετηθῇ καὶ γνωσθῇ. Ἐν σχέσει μὲ αὐτὴν οὐδὲν σκοτεινὸν σημεῖον ὑφίσταται. Ἡ ψυχολογία ἀρχίζει ἀπὸ τὴν λογικήν. Ἀντιθέτως τὸ συναίσθημα δὲν ἐμφανίζεται καθαρὸν καὶ ἀντιτίθεται εἰς τὴν ἐπ' αὐτοῦ ἐφαρμογὴν τῆς ἀναλυτικῆς μεθόδου· ἀσταθὲς καὶ διαρκῶς κινούμενον, παρουσιάζει μορφὰς ποικίλας ἀναμειγνυομένας ἀσυναισθήτως, μεταβαλλομένας ἀκαταπαύστως καὶ μὴ διδούσας τὸν ἀναγκαῖον διὰ τὴν παρατήρησιν αὐτῶν καιρόν. Διαφεύγει οὕτω τῆς ἁρπάγης τῆς νοήσεως ἐνώπιον τῆς ὁποίας ἐξαφανίζεται, ἐκμηδενιζόμενον ἅμα ὡς αὕτη πλησιάσῃ. Τὸ συναίσθημα δὲν δύναται οὕτω νὰ μελετηθῇ ἢ εἰς ἑνώσεις αὐτοῦ μετ' ἄλλων στοιχείων, ὀργανικὰς ἢ νοητικάς, καὶ δὲν δύναται νὰ ἐκφρασθῇ τὸ περιεχόμενον αὐτοῦ ἢ δι' ὅρων μεταφορικῶν καὶ κατὰ προσέγγισιν.

Πλὴν τῆς ὑλικῆς, οὕτως εἰπεῖν, δυσχερείας εἰς ἣν προσκρούει ἡ ψυχολογία ἐν τῇ μελέτῃ τῶν συναισθημάτων, ἡ νοησιοκρατικὴ τάσις ἔχει καὶ ἄλλας αἰτίας καὶ δὴ τὸ γεγονὸς καθ' ὃ ἐπὶ αἰῶνας μακροὺς ἀπησχολημένη σχεδὸν μὲ μόνην τὴν ἔρευναν τῆς νοήσεως, ἡ φιλοσοφία ἦτο φυσικὸν νὰ ὑπολάβῃ ταύτην ὡς τὴν πρώτην τῶν ψυχικῶν εὐχερειῶν, ἐξ ἧς αἱ ἄλλαι νὰ ἀφορμῶνται. Οὕτω ἤχθησαν πάντες σχεδὸν οἱ φιλόσοφοι — σπάνιαι εἶναι αἱ ἐξαιρέσεις — εἰς τὴν ἀντίλη-

---

νοντες ἔτι περαιτέρω ὁ μὲν Locke θεωρεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ τὴν θλῖψιν ὡς τρόπους νοήσεως, ὁ δὲ Condillac ὡς τρόπους αἰσθήσεως (sensations). Μεταξὺ αἰσθήματος (sensation) καὶ συναισθήματος (sentiment) αἱ διαφοραὶ εἶναι πλείονες. Τὸ αἴσθημα ἐντοπίζεται μετὰ μεγαλυτέρας ἢ μικροτέρας ἀκριβείας εἰς τὸ σῶμα· μὲ τὸ συναίσθημα ἀποχωριζόμεθα τρόπον τινὰ τοῦ σώματος, ὑψούμεθα ὑπεράνω τῶν ὑλικῶν, κυριαρχοῦμεν αὐτῶν. Μοιραίως τὸ αἴσθημα καθίσταται μὲ τὸν καιρὸν ἐκ τῆς συνηθείας ἀσθενέστερον καὶ ἐν τέλει ἐκλείπει, ἐνῷ τὸ συναίσθημα καθίσταται ἐπὶ μᾶλλον καὶ μᾶλλον λεπτότερον καὶ τελειότερον. Πρβλ. P.-F. Thomas, L'éducation des sentiment σελ. 31.

(1) Pfänder, Einleitung in die Psychologie, σελ. 230.

ψιν ὅτι τὰ πάντα, καὶ συνεπῶς καὶ τὸ συναίσθημα, πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζωνται ἀπὸ τῆς σχέσεως αὐτῶν πρὸς τὴν νόησιν ὡς ἐὰν αὕτη ἦτο ἡ μόνη κυρία αἰτία(1). Καὶ ὅταν δὲν δέχωνται, ὡς ὁ Herbart, ὅτι τὰ συναισθήματα εἶναι ἁπλῶς προϊόντα τῶν παραστάσεων, θεωροῦν πάντως τὰς τελευταίας ταύτας ὡς τὸν ἀναγκαῖον καὶ ἀπαραίτητον ὅρον γενέσεως τῶν συναισθημάτων, ὡς τὴν ἀφορμὴν ἄνευ τῆς ὁποίας συναισθηματικὴ κατάστασις δὲν δύναται νὰ ἐμφανισθῇ.

Ἀντιθέτως πρὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ, ὁ Ribot ὑπεστήριξε τὴν ἀδυναμίαν ἀναγωγῆς πάσης συναισθηματικῆς ἐκδηλώσεως τῆς ψυχικῆς ζωῆς εἰς τὴν νόησιν καὶ τὸ διακεκριμένον καὶ αὐθύπαρκτον τῆς πρώτης ἀπὸ τῆς δευτέρας. Ἵνα δείξῃ ὅτι αἱ θυμικαὶ καταστάσεις νοούμεναι καθ' ἑαυτὰς καὶ καθαραὶ εἶναι ἀπηλλαγμέναι παντὸς νοητικοῦ στοιχείου, ὁ Ribot προσεπάθησε νὰ παρουσιάσῃ αὐτὰς ἀπηλλαγμένας ξένου στοιχείου, ὁποῖον παρατηρεῖται εἰς συγκινήσεις φύσεως περιπλόκου, ὡς αἱ αἰσθητικαὶ ἢ θρησκευτικαί, ἢ εἰς τὰ πάθη, ὅπου τὸ νοητικὸν στοιχεῖον κατέχει κατὰ τὸ μᾶλλον ἢ ἧττον σπουδαίαν θέσιν. Τίθενται ὁμοίως κατὰ μέρος τὰ αἰσθήματα, τῶν ὁποίων αἱ παραστάσεις συνδέονται ὡς τὸ πολὺ μὲ ἐντυπώσεις συναισθηματικάς, διότι ἐμπεριέχουν πολὺ τὸ νοητικόν, καθὼς ἀκόμη καὶ τὰ λεγόμενα μυϊκὰ αἰσθήματα διότι συνεπάγονται καὶ ταῦτα μέρος τι νοήσεως ἔστω καὶ ἀσθενές. Τὸ ἀντικείμενον τῆς ἐρεύνης περιορίζεται εἰς καταστάσεις θυμικὰς μὴ δυναμένας νὰ καθορισθοῦν καθ' ἑαυτὰς ὡς αἱ καταστάσεις εὐφορίας, μελαγχολίας ἢ φόβου ἀναιτίου, ἀγωνίας ἄνευ λόγου τινός, ἐρεθισμοῦ ἢ διεγέρσεως ἄνευ αἰτίας. Τοιαῦται εἶναι ἡ εὐφορία τῶν θνησκόντων, ἡ ἀνακούφισις καὶ διέγερσις τῶν ὀπιοποτῶν, ἡ εἰδικὴ κατάστασις μελαγχολίας, ἡ γνωστὴ ὡς spleen καὶ ἥτις εἶναι πρόδρομος ἀσθενείας, ἡ ἀνησυχία ἣν συνεπάγονται ὡρισμέναι νευρώσεις, κλπ. Αἱ καταστάσεις αὗται νοοῦνται ὡς καθαραὶ μὲ τὴν ἔννοιαν ὅτι, προϊόντα ὡρισμένων ὀργανικῶν διαθέσεων, ψυχικαὶ ἐκδηλώσεις οὐχὶ ὑγιοῦς ἀλλὰ πασχούσης ζωῆς, ἀποτελέσματα ἐλαττωμα-

---

(1) Ὁ Kant, εἰς τὴν *Κριτικὴν τοῦ καθαροῦ λόγου*, ἐκλόνισεν ἐκ βάθρων τὴν πίστιν εἰς τὸ νοητικὸν στοιχεῖον καὶ τὴν εἰς αὐτὸ ἀναγωγὴν τῆς συνολικῆς πνευματικῆς ζωῆς, καίτοι ἡ τοιαύτη ἀντίληψις δὲν ἐξέλιπε πλήρως. Ὁ Herbart ὑπολαμβάνει τοὐναντίον τὰ συναισθήματα ὡς συμφωνίας παραστάσεων, ὁ δὲ Nahlowsky, ἐν Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Bezügen, σελ. 48, θεωρεῖ τὴν χαρὰν ὡς ἐπιτάχυνσιν, τὴν δὲ λύπην ὡς στάσιν τοῦ ῥεύματος τῶν ἰδεῶν μας. Πολλοὶ τῶν συγχρόνων ὑπολαμβάνουν τὸ συναισθηματικὸν στοιχεῖον τῆς ζωῆς ὅ τι προσθέτως καὶ παρενθέτως ὑπάρχον καὶ ὡς οἱονεὶ παράσιτον τῶν νοητικῶν φαινομένων.

τικῆς λειτουργίας τοῦ ὀργανισμοῦ, τὴν ὁποίαν ὅμως δὲν ἀντιλαμβάνεται ὡς τοιαύτην τὸ ὑποκείμενον, γεννῶνται ἀνεξαρτήτως πάσης παραστάσεως καὶ δὲν παρουσιάζουν στοιχεῖα νοητικῆς ἐργασίας, ὡς συμβαίνει καὶ μὲ τὴν κατάστασιν τοῦ καμάτου, μὲ τὴν κατάστασιν τοῦ νευρασθενοῦς, μὲ τὴν κατάστασιν ἥτις προηγεῖται τῆς συγκοπῆς (1).

Ἐπὶ τοῦ ζητήματος ἐὰν καὶ ἐν τίνι μέτρῳ αἱ θυμικαὶ καταστάσεις δύνανται νὰ διατηρηθοῦν εἰς τὴν μνήμην ὑφίσταται διαφωνία· οἱ μὲν δέχονται ὅτι ὅ,τι καλοῦμεν συγκινοῦσαν ἀνάμνησιν, ἣν π. χ. προξενεῖ ἡ ἀνεύρεσις ἀπεξηραμμένου ἄνθους εἰς τὰς σελίδας βιβλίου, δὲν εἶναι κυρίως ἐπαναφορὰ παλαιοῦ συναισθήματος, ἀλλὰ συγκίνησις νέα καὶ πρωτότυπος, παραγομένη ἐκ τῆς ἀναμνήσεως προσώπων καὶ γεγονότων (2). Ἄλλοι, ἐν οἷς καὶ ὁ Ribot, δέχονται ὅτι αἱ συγκινήσεις τὰς ὁποίας ἐπαναζῶμεν, φέρουν τὴν σφραγῖδα τοῦ παρελθόντος, αὕτη δὲ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ ἀπόδειξιν ὅτι ζῶμεν αὐτὰς τὰς ἰδίας, διατηρηθείσας εἰς τὴν μνήμην μας. Ἡ ἀπελπισία τοῦ Saint-Preux ἐπαναβλέποντος τὸν τόπον τῶν ἐρώτων του μὲ τὴν Ἰουλίαν (εἰς τὴν Nouvelle Heloïse τοῦ J. Jacques Rousseau) ἐξηγεῖται μὲ τὸν τρόπον αὐτόν (3). Θὰ ἠδυνατοῦμεν νὰ ἐξηγήσωμεν πῶς ὁ ἔρως δὲν γίνεται συναισθητὸς δὶς κατὰ τὸν αὐτὸν ἀκριβῶς τρόπον, ὅτι ὁ χαρακτὴρ αὐτοῦ διαφέρει ἀναλόγως τοῦ ἑκάστοτε ἀντικειμένου του, ἐὰν δὲν ἐδεχόμεθα ὅτι παραμένει εἰς τὴν μνήμην μας συναισθηματικόν τι στοιχεῖον καθιστῶν ἀντιληπτὴν τὴν σύγκρισιν καὶ διαπίστωσιν τῆς ὑφισταμένης διαφορᾶς. Ὑφίσταται μία «μνήμη τῆς καρδίας», μνήμη συναισθηματική, παρέχουσα τὴν κλεῖδα εἰς πολλὰ ζητήματα, ὡς ἡ ἐμμονὴ

---

(1) Ὡς λέγει ὁ Ribot, Problèmes de psychologie affective, σελ. 131, ἡ χαρὰ εἰς τὰς τοιαύτας καταστάσεις, καὶ ὅταν φαίνεται συνοδευομένη ἀπὸ παράστασιν, δὲν εἶναι παράστασις, ἀλλὰ ψυχολογικὸν γεγονὸς ἰδίου εἴδους, ἁπλοῦν, ἀκαθόριστον, μὴ δυνάμενον ν' ἀναχθῇ εἰς ἄλλο τι, ὡς εἰς τὸν φυσικὸν κόσμον ὁ ἦχος, τὸ χρῶμα, καὶ ὅπερ γινώσκει τις ἐκ τῆς ἰδίας πείρας. Ἀποξενωθεῖσαι τῶν ξένων στοιχείων, χαρὰ καὶ θλῖψις ἐμφανίζονται ὡς καθαρὰ συναισθηματικὰ φαινόμενα. Ὁμοίως ἡ ἀντιπάθεια εἶναι ψυχικὴ διάθεσις ἀπωθήσεως, προκαλουμένη ὑπὸ συναισθηματικοῦ κινήτρου ὡς τὸ πολὺ παραλόγου ἢ σκοτεινοῦ.

(2) Ἤδη πρὸ μακροῦ ὁ Mauxion, Revue philosophique (1901), ὑπεστήριξεν ὅτι ἡ συγκίνησις δὲν ἀναζῇ καὶ ὅτι τὰ συναισθήματα, τὰ ὁποῖα διεγείρει τὸ παρελθόν, ἄλλως αἱ ἀναμνήσεις τῶν συναισθημάτων, ἔχουν ἔναντι τῶν συναισθημάτων τούτων ἣν σχέσιν ἡ τρικυμία τῆς σήμερον πρὸς τὴν θύελλαν τοῦ παρελθόντος μηνός.

(3) «Tous les sentiments délicieux, φέρεται λέγων ὁ Saint-Preux, qui remplissaient autrefois mon âme, s'y retrouvèrent pour m'affliger..... Voilà ce qui me jetait dans des accès de fureur et de rage».

τῶν ἁπλοϊκῶν θρησκευτικῶν πεποιθήσεων παρ' ἀνθρώποις βαθυτάτης μορφώσεως, ἡ ἐρωτικὴ προσήλωσις καὶ ἐμμονὴ παρὰ τοὺς ἀναπτυχθέντας βραδύτερον λόγους ἀπογοητεύσεως καὶ δυσαρεσκείας, αὐτὴ ἀκόμη ἡ ἀστάθεια τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἡ πίστις τῆς γυναικός, ἐὰν δεχθῶμεν μετ' ἄλλων ἐν οἷς καὶ ὁ Αἰμίλιος Faguet, ὅτι ὁ μὲν ἄρρην εἶναι ἔν τινι μέτρῳ πεπλασμένος ὥστε νὰ λησμονῇ τὰς ἐρωτικὰς συγκινήσεις, ἐνῷ ἡ γυνὴ τοὐναντίον τείνει ἐκ φύσεως ὅπως διατηρῇ αὐτὰς ἐν τῇ μνήμῃ της (1).

Ὑφίσταται ἐπὶ πλέον καὶ φαντασία συναισθηματική, «φαντασία τῆς καρδίας», ὡς δεικνύει περιφανῶς ἡ ψυχολογία τῶν καλλιτεχνῶν, καὶ δὴ τῶν συνθετῶν· εἰς τὴν φαντασίαν αὐτὴν προσφεύγουν σχεδὸν ἀποκλειστικῶς οἱ συμβολισταί, συνενοῦντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ λέξεις, ὡς οἱ μουσικοσυνθέται ἤχους, διὰ τὴν συγκινησιακήν των ἀξίαν. Τὰ συναισθήματα ἔπειτα δύνανται νὰ ἀποτελέσουν τὴν βάσιν παραισθήσεων καὶ ψευδαισθήσεων, ἀφοῦ οὐ μόνον δύναταί τις νὰ πλανηθῇ ὡς πρὸς τὴν φύσιν τῆς συγκινήσεώς του ἀλλὰ καὶ νὰ δημιουργήσῃ νέαν ἀνύπαρκτον. Οὕτω π. χ. ἀναφέρεται ὅτι κάποιος, ὁ ὁποῖος ἐξυρίζετο, εἶδε τὸ πρόσωπόν του μέσα εἰς τὸν καθρέπτην νὰ ὠχριᾷ ὀλίγον κατ' ὀλίγον καὶ ἐκ τούτου ἐλιποθύμησεν· ἔκτοτε δέ, ὁσάκις προσέβλεπεν εἰς καθρέπτην, ᾐσθάνετο εἶδος ἐλαφρᾶς λιποθυμίας.

Συνάγεται ἐντεῦθεν ὅτι ὁ συναισθηματικὸς κόσμος εἶναι χωριστὸς καὶ αὐθύπαρκτος καὶ ὅτι πλημμυρίζει ὅλην τὴν ψυχικήν μας ζωήν. Ὅλαι αἱ καταστάσεις συνειδήσεως εὑρίσκονται μέσα εἰς μίαν ἀτμόσφαιραν συγκινητικότητος, ἡ ὁποία τὰς περιβάλλει καὶ τὰς διαποτίζει. Χωρὶς αὐτὴν τὴν ἐνέργειαν αἱ ἐν λόγῳ καταστάσεις θὰ ἐστεροῦντο δυναμικότητος· αἱ ἡρωϊκαὶ πράξεις ἀφ' ἑνός, αἱ θηριωδίαι καὶ βαρβαρότητες ἐξ ἄλλου δὲν θὰ ἔκαμνον καμμίαν ἐντύπωσιν· τίνα σημασίαν θὰ εἶχον αἱ τέχναι καὶ ποῖον ἐνδιαφέρον αἱ ἐπιστῆμαι, ποῖον ἐνθουσιασμὸν θὰ διήγειρεν ἡ ἀρετὴ καὶ ποίαν ἐπιρροὴν θὰ ἐξήσκουν αἱ θρησκεῖαι, ἂν ἔλειπεν ἡ συγκινησιακὴ αὐτὴ ἀτμόσφαιρα; Αἱ μεγάλαι σκέψεις λαμβάνουσι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν δύναμίν των ἀπὸ τὴν καρδίαν καὶ χωρὶς αὐτὴν οὔτε νὰ ἐμφανισθοῦν εἶναι δυνατόν (2). Ὁ συναισθηματικὸς αὐτὸς χρωματισμὸς τῆς ζωῆς ἀποτελεῖ τὴν ἀπήχησιν τῆς

---

(1) Πρβλ. F. Paulhan, La fonction de la mémoire et le souvenir affectif. Καὶ γενικώτερον τοῦ αὐτοῦ, Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition.

(2) H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, 1928. Πρβλ. P.-F. Thomas, L'éducation des sentiments, 1930.

φύσεως τοῦ ὀργανισμοῦ μας καὶ τῆς συνειδήσεως, ἀπήχησιν, ἥτις εἶναι ἀνεξάρτητος πάσης νοήσεως καὶ γνώσεως. Οὕτω π. χ. ἀσθενὴς περιαχθεὶς εἰς ἀναισθησίαν εὑρίσκεται ἐπὶ τῆς ἐγχειρητικῆς τραπέζης, διακρίνει τὸν ψυχρὸν χάλυβα ὁ ὁποῖος τέμνει τὰς σάρκας του καὶ δὲν ὑποφέρει. Ἀποκρίνεται εἰς τὰς τιθεμένας εἰς αὐτὸν ἐρωτήσεις ὡς ἐὰν ἐπρόκειτο περὶ τρίτου. Ἀλλὰ καὶ νὰ χάσῃ τις παντελῶς τὴν συναισθηματικήν του συνείδησιν ὅλως φυσικῶς εἶναι δυνατόν. Πολλάκις βαδίζομεν διὰ μέσου προσώπων καὶ πραγμάτων ὅλως ἀδιάφοροι καὶ ἀσυγκίνητοι, οἱονεὶ ξένοι, ἢ διερχόμεθα τὰς σελίδας βιβλίου ἄνευ προσοχῆς καὶ μηδὲν ἀντιλαμβανόμενοι.

Ἀλλ' οὐ μόνον διαφορὰ ἀλλὰ καὶ ἀντίθεσις μεταξὺ νοήσεως καὶ συναισθήματος δύναται νὰ παρατηρηθῇ. Οὕτω πολλοὶ συναισθάνονται ἀντιθέτως πρὸς τὰς πεποιθήσεις αὐτῶν, ὡς π. χ. ἄθεοι, οἵτινες εἶναι ἐν τούτοις θρησκόληπτοι, δημοκρατικοὶ τὰ φρονήματα μὲ κλίσεις ἀριστοκρατικάς, ἄνθρωποι θεωρητικῶς ἐπαναστατικοί, οἱ ὁποῖοι ὅμως παραμένουν ψυχικῶς ἀστοί, κλπ. Αἱ διπλαῖ καὶ ἀντίθετοι προσωπικότητες, ὡς ἡ τοῦ εἰσαγγελέως Haller, δὲν εἶναι δημιούργημα τῆς φαντασίας· ἐξηγοῦνται ἐκ τῆς τοιαύτης μεταξὺ συναισθήματος καὶ νοήσεως ὑφισταμένης ἐνίοτε ἀντιθέσεως. Λογικὴ καὶ συναίσθημα πορεύονται πολλάκις ὁδὸν διάφορον· εἰς τὸν ἔρωτα παρατηρεῖται τοῦτο καλύτερον ἢ ὁπουδήποτε ἀλλοῦ, διότι, ὡς κοινῶς λέγεται, ὁ ἔρως εἶναι τυφλός, μὴ ὑπακούων εἰς τὴν λογικήν. Ἀλλὰ καὶ γενικώτερον ἡ περιφρόνησις δὲν ἀποκλείει πάντοτε καὶ ἀναγκαίως τὴν ἀγάπην, ὅπως καὶ ἀντιθέτως ἡ ἐκτίμησις δὲν ἀντίκειται ἀπολύτως καὶ ἀπαραιτήτως πρὸς τὸ μῖσος.

II

Καὶ ὅτι μὲν τὸ συναίσθημα δὲν κατατάσσεται μεταξὺ τῶν νοητικῶν φαινομένων οὐδ' ἀφορμᾶται ὡς ἀπὸ ἀφετηρίας ἀπ' αὐτῶν, εἶναι φανερόν. Ἀλλ' ὁ διακεκριμένος οὕτω τοῦ νοητικοῦ συναισθηματικὸς ἡμῶν βίος πῶς λειτουργεῖ καὶ πῶς γεννῶνται τὰ ἀποτελοῦντα αὐτὸν φαινόμενα, ἰδοὺ ζήτημα ἐκ τῶν ἐπιμάχων καὶ παλαιῶν.

Ἐὰν ὁρίσωμεν τὸ συναίσθημα ὡς τὴν ἐνσυνείδητον, ἤτοι ἐν τῇ συνειδήσει, ἀπήχησιν τῆς λειτουργίας τοῦ σώματος, τῶν κινήσεων τῶν μελῶν καὶ τῶν ὀργανικῶν μεταβολῶν τῶν προκαλουμένων ἀμέσως ἢ ἐμμέσως διὰ τῶν αἰσθήσεων, τῶν ἀναμνήσεων καὶ τῶν συνθηκῶν, συμφώνως πρὸς τὰς συνθήκας τοῦ περιβάλλοντος ἐν ᾧ βιοῦμεν, δὲν ὁρίζομεν πλήρως τὸ συναίσθημα. Ὅ,τι χαρακτηρίζει κυρίως τοῦτο

εἶναι ὁ χρωματισμὸς αὐτοῦ, τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρὸν (1), τὸ εὐχάριστον ἢ δυσάρεστον. Ἀλλ' ὁ χρωματισμὸς αὐτὸς ὑπὸ τίνος προσδίδεται καὶ πῶς παράγεται; Εἶναι φαινόμενον ψυχολογικὸν καθαρῶς φυσιολογικῆς προελεύσεως;

Εἶναι γνωστὴ ἡ θεωρία ἣν ἀντιπροσωπεύει κυρίως ὁ William James (2) καὶ καθ' ἣν τὸ συναίσθημα εἶναι ἡ ἀπήχησις ἡ παραγομένη ἐν τῇ συνειδήσει ἐκ κινήσεων καὶ μεταβολῶν καθαρῶς φυσιολογικῶν. Οὕτω αἱ συγκινήσεις εὑρίσκουν τὴν αἰτίαν αὐτῶν εἰς τὰς κινήσεις τῆς φυσιογνωμίας καὶ ἐν γένει τοῦ σώματος, εἰς τὰς στάσεις τὰς ὁποίας τὰ ὄργανα ταῦτα λαμβάνουν διὰ νὰ ἐκφράσουν τὰς συγκινήσεις. Ἡ τοιαύτη ἀντίληψις δὲν εἶναι ἐκ πρώτης ὄψεως πειστική· πῶς νὰ δεχθῇ τις ὅτι λυπούμεθα διότι κλαίομεν, ἀφοῦ εἶναι δυνατὸν νὰ λυπῆταί τις καὶ μάλιστα βαθύτατα, καὶ ἐν τούτοις νὰ μὴ κλαίῃ; Εἶναι γνωστὸν ὅτι ἡ κλασσικὴ τέχνη ἐξέφρασε τὴν βαθυτάτην θλῖψιν οὐχὶ μὲ πρόσωπα θρηνοῦντα ἀλλὰ μὲ πρόσωπα τηροῦντα σιγήν. Ἀντιθέτως, οὐχὶ ἐκ πασῶν τῶν μιμικῶν κινήσεων προκαλεῖται συγκίνησις. Πλεῖστοι ἠθοποιοὶ οὐδαμῶς ἐπηρεάζονται ἐκ τῶν κινήσεων καὶ συσπάσεων τῆς φυσιογνωμίας των, ἄλλοι ἐκτελοῦν φυσιογνωμικὰς κινήσεις συνοδευούσας ὡρισμένας συγκινήσεις ἁπλῶς χάριν παιδιᾶς, κλπ.

Μεγαλυτέραν βασιμότητα ἐμφανίζει ἡ θεωρία τοῦ Lange (3), καθ' ἣν αἱ συγκινήσεις ἔχουσι προέλευσιν ἐνδονοργανικήν, ἀγγειοκινητικήν, κυκλοφοριακήν, ἢ κατ' ἄλλους σπλαγχνικήν. Εἶναι ἀληθὲς ὅτι ἡ συγκί-

---

(1) Κατὰ τὸν Ribot, Problèmes de psychologie affective, σελ. 16 τὸ κύριον χαρακτηριστικὸν τῶν συναισθηματικῶν καταστάσεων εἶναι τὸ ἡδὺ ἢ μὴ ἡδὺ καί, γενικώτερον, τὸ εὐάρεστον ἢ δυσάρεστον εἰς τὰς ἀπειραρίθμους ποικιλίας των. Κυρίως ὑπάρχουν οἱ φρονοῦντες ὅτι μεταξὺ ἡδονῆς καὶ θλίψεως ὑφίσταται ἡ μεσότης ἐν τῷ συναισθήματι. Οὕτω ὁ Sergi, Psychologie physiologique, βιβλ. IV κεφ. 1 πιστεύει ὅτι εἰς τὴν οὐδετέραν ζώνην τοῦ συναισθήματος αἱ ἔξωθεν ἐπιδράσεις οὐδεμίαν ῥοπὴν ἀσκοῦν· ὁμοίως οἱ Ribot, Höffding καὶ Wundt δέχονται τὴν ὕπαρξιν τῆς ἀδιαφόρου μεσότητος· οἱ τῆς σχολῆς τοῦ Wundt ἀπέδειξαν καὶ πειραματικῶς ὅτι μεταξὺ ἡδονῆς καὶ λύπης ὑφίσταται σημεῖον μὴ ἀνῆκον εἰς καμμίαν ἐκ τῶν δύο. Ἀντιθέτως ὑπάρχουν οἱ δεχόμενοι (ὡς ὁ Bernheim) ὅτι ἡ οὐδετέρα ζώνη εἶναι πραγματικῶς ἀνύπαρκτος. Πρβλ. καὶ G. Dumas, La tristesse et la joie. F. Bouillier, Du plaisir et de la douleur· καὶ A. Fouillée, Le plaisir et la douleur, ἐν Revue des deux mondes 1886.

(2) La théorie de l'émotion, γαλλ. μετάφρ. G. Dumas, Paris 1902· βλ. τοῦ αὐτοῦ Psychology. Text-book, London 1908· πρβλ. Paul Sollier, Le mécanisme des émotions, Paris 1905.

(3) Les émotions, γαλλ. μετάφρ. G. Dumas, Paris 1894. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 5η ἔκδ. Leipzig 1902· τοῦ αὐτοῦ,

νησις ἔχει φυσιολογικὰς οὕτως εἰπεῖν ἐκδηλώσεις, συνδρόμους ἔστω φυσιολογικὰς κινήσεις, ἐξ ὧν καὶ μαρτυρεῖται ἡ ὕπαρξίς της. Οὕτω παρατηροῦνται ἐπιτάχυνσις τῶν σφυγμῶν καὶ τῆς κυκλοφορίας τοῦ αἵματος, ἐκ ταύτης δὲ συγκέντρωσις αἵματος εἰς ὡρισμένα μέρη τοῦ σώματος καὶ αὔξησις τοῦ ὄγκου αὐτῶν κατ' ἀντίθεσιν πρὸς ἄλλα ὧν ὁ ὄγκος μειοῦται, ἔντασις ἢ κατάπτωσις τῆς μυϊκῆς ἐνεργείας, ἀκούσιαι κινήσεις, μορφασμοί, κτλ. Γενικῶς εἰπεῖν, αἰσθήματα, συγκινήσεις, παραστάσεις ἐπιδροῦν ἐπὶ τῶν μυϊκῶν συσπάσεων καὶ τῆς κυκλοφορίας τοῦ αἵματος. Εἰδικώτερον ἡ ἐπίδρασις τῶν συγκινήσεων ἐπὶ τῶν παλμῶν τῆς καρδίας, τῆς ἐρυθριάσεως τοῦ προσώπου, τῆς διαστολῆς τῆς κόρης, τῆς ἀκουσίας συσφίγξεως τῶν πυγμῶν, κλπ. ἐγένετο ἀντικείμενον εἰδικῶν ἐρευνῶν· σχετικῶς μεταγενεστέρως ἐμελετήθη καὶ ἡ ἐπίδρασις τῶν αἰσθημάτων, συγκινήσεων καὶ παραστάσεων ἐπὶ τῶν ἐκκρίσεων, συνδεομένων μὲ τὰ ψυχικὰ φαινόμενα διὰ δύο διαφόρων μηχανισμῶν· ὁ εἷς τούτων, ἔμμεσος, εἶναι ἐκεῖνος δι' οὗ συγκινήσεις καὶ παραστάσεις ἐπιδροῦν ἐπὶ τῶν ἐκκρίσεων, ὁ ἄλλος εἶναι ὁ καθ' ὃν συγκινήσεις προκαλοῦν ἀδενικὰς ἀντιδράσεις, τῆς ἀδενικῆς δραστηριότητος δυναμένης, ὡς δεικνύει ἡ φυσιολογία, νὰ τεθῇ εἰς κίνησιν διὰ μέσου τοῦ νευρικοῦ συστήματος (1). Ὁπωσδήποτε, τὰ διάφορα ταῦτα φυσιολογικὰ φαινόμενα δὲν εἶναι αἱ αἰτίαι τῶν συναισθημάτων ἀλλὰ μᾶλλον παράλληλα πρὸς ταῦτα προϊόντα τῆς λειτουργίας τοῦ ἀνθρωπίνου ὀργανισμοῦ. Συγχρόνως μὲ τὴν γένεσιν τοῦ συναισθήματος ὁ ὀργανισμὸς παράγει ὡρισμένας κινήσεις καὶ ἐπιφέρει εἰς ἑαυτὸν μεταβολάς, ἀναγομένας εἰς τὴν κυκλοφορίαν τοῦ αἵματος, εἰς τὴν θρέψιν τῶν διαφόρων ὀργάνων καὶ δὴ τοῦ ἐγκεφάλου, εἰς τὴν λειτουργίαν τῶν νεύρων καὶ τῶν κυττάρων τοῦ ἐγκεφάλου, κλπ. Ἀλλ' ἡ συναισθηματικὴ φυσιολογία λειτουργεῖ κατὰ νόμους, οἱ ὁποῖοι δὲν μᾶς εἶναι ἢ ἐπ' ἐλάχιστον γνωστοί.

Ὁπωσδήποτε ἐν τούτοις καὶ ἂν λειτουργοῦν οἱ νόμοι οὗτοι, δὲν δύνανται τὰ ἐν λόγῳ συμπτώματα νὰ θεωρηθοῦν ὡς αἱ ἀρχικαὶ αἰτίαι τῆς γενέσεως τῶν συναισθημάτων. Δὲν βλέπει τις ἀναγκαίαν ἀναλογίαν ὑφισταμένην μεταξὺ διευρύνσεως καὶ συσφίγξεως τῆς καρδίας, τῶν ἀρτηριῶν καὶ φλεβῶν, τῶν βιαίων κινήσεων τοῦ στομάχου,

---

Bemerkungen zur Theorie der Gefühle, ἐν Philos. Studien, XV (1900). Πρβλ. Titchener, Zur Kritik der Wundt'schen Gefühlslehre, ἐν Zeit. für Psychologie, XIX (1899) καὶ L. Lapicque, Essai d'une nouvelle théorie physiologique de l'émotion, ἐν Journal de Psychologie 1911.

(1) Βλ. G. Dumas, Traité de psychologie, τ. I (Paris 1923), κεφ. V σ. 539 ἑξ.: A Mayer, Excitations psychiques et sécrétions.

τοῦ ἥπατος καὶ τῶν σπλάγχνων ἀφ' ἑνὸς καὶ τῶν συγκινήσεων, τὰς ὁποίας δοκιμάζομεν. Ὑπάρχουν μάλιστα συγκινήσεις ζωηρόταται ὡς αἱ καλλιτεχνικαί, αἱ ὁποῖαι διαταράσσουν τὸν ὀργανισμὸν περισσότερον ἢ ἄλλαι ἀσθενέστεραι. Κατὰ τὴν ἀνωτέρω θεωρίαν ἡ ἀγγειακὴ σύσφιγξις τῶν μυῶν προηγεῖται τῆς συγκινήσεως· τοῦτο δὲν εἶναι πάντοτε ἀκριβές, ὡς ἀποδεικνύεται πειραματικῶς· πολλάκις ἡ τοιαύτη σύσφιγξις ἕπεται εἰς τὴν συγκίνησιν. Οὕτω εἰς τὴν ἔκπληξιν, ἡ ἀντανακλαστικὴ φυσιολογικὴ κίνησις ἐκδηλοῦται βραδέως δύο ἢ τρία δεύτερα λεπτὰ μετὰ τὸ ψυχικὸν φαινόμενον καὶ φθάνει εἰς τὴν μεγαλυτέραν αὐτῆς ἔντασιν, ὅταν ἡ συγκινησιακὴ κατάστασις τείνῃ νὰ παρέλθῃ. Ὀρθῶς μάλιστα παρατηρεῖ ὁ Ribot [1] σχετικῶς ὅτι ἡ ἔντασις τῶν καταστάσεων συνειδήσεως τῶν συναισθημάτων εἶναι πάντοτε ἀντιστρόφως ἀνάλογος πρὸς τὴν αἰφνιδιότητα τῶν ἐξ αὐτῶν παραχθεισῶν κινήσεων. Οὕτω ἡ ὀργὴ τὸ μῖσος, ἡ θλῖψις, ἡ ἔξαψις τῆς φαντασίας, κλπ. μειοῦνται καὶ εἰς τὸ τέλος ἐξαφανίζονται ἀπὸ ἀπόψεως ἐξωτερικεύσεως αὐτῶν συγχρόνως μὲ τὰς βιαίας κινήσεις, φωνάς, ὕβρεις κλπ. τὰς συνοδευούσας τὴν ἔντασιν τῶν ἐν λόγῳ συγκινησιακῶν καταστάσεων [2]. Τὰ πειράματα ἔπειτα τοῦ Sherrington [3] καὶ ἄλλων δεικνύουν ἐπαρκῶς τὴν ἀπόλυτον ἀνεξαρτησίαν, ἥτις ὑφίσταται μεταξὺ τῶν σπλαγχνικῶν φυσιολογικῶν φαινομένων καὶ τῶν συναισθηματικῶν· οὕτω κύνες ἀπαισθησιωθέντες, τῶν ὁποίων ἄλλως ὁ ἐγκέφαλος ἀπεμονώθη τῆς καρδίας, τοῦ στομάχου, τοῦ ἥπατος τῶν πνευμόνων, κλπ. ἐξηκολούθησαν ἐν τούτοις συναισθανόμενοι καὶ δὴ ὀργήν, ἱκανοποίησιν, φόβον, ἐν γένει συγκινήσεις αἵτινες, ἐφ' ὅσον κατὰ τὴν παραγωγὴν των εἶχε διακοπὴ ἡ ἐπικοινωνία τοῦ ἐγκεφάλου, κέντρου τῆς συνειδήσεως, μετὰ τῶν ὀργάνων τῆς φυσιολογικῆς ζωῆς, δὲν δύνανται νὰ ἀναχθοῦν εἰς αὐτήν. Καὶ παρατηρεῖται μὲν ὀρθῶς βεβαίως ὅτι δὲν δυνάμεθα νὰ διεισδύσωμεν εἰς τὸν συναισθηματικὸν κόσμον τῶν ζῴων, τῶν φαινομένων τοῦ ὁποίου συνάγομεν τὴν ὕπαρξιν ἐξ ἐκδηλώσεων ἐξωτερικῶν· ἀλλ' αὗται δὲν εἶναι ἀσφαλὲς γνώρισμα δοθέντος ὅτι, ὡς ἐλέχθη, αἱ

---

(1) Les mouvements et leur rôle psychique, ἐν Revue philosophique 1879.

(2) Whateley-Smith, The measurement of the emotions, 1922.

(3) Experiments on the value of vascular and visceral factors for the genesis of emotions, ἐν Proc. of the Royal Society London 1900, τ. LXVI· πρβλ. τοῦ αὐτοῦ, The integrative action of the nervous system, London 1908. Βλ. καὶ Zeliony, Παρατηρήσεις ἐπὶ ἀνεγκεφάλων κυνῶν, Ἑταιρεία τῶν Ῥώσσων ἰατρῶν τῆς Πετρουπόλεως 1912 (ῥωσσιστί), μνημονευόμενον ἐν E. S. London, Physiologische und pathologische Chymologie, Leipzig 1913.

μιμικαὶ κινήσεις δὲν συνοδεύονται ἀναγκαίως παρ' ἀντιστοίχων συγκινήσεων. Ἔπειτα, εἰς τὴν περίπτωσιν τῶν πειραμάτων τοῦ Sherrington, ἂν ἀφαιρέσωμεν τὸν ἐγκέφαλον ζῴου τινός, δὲν εἴμεθα βέβαιοι ὅτι μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν δὲν παραμένει παρ' αὐτῷ ὑπόλοιπόν τι συνειδήσεως καὶ ὅτι, συνεπῶς, κινήσεις ὡς ὁ τριγμὸς τῶν ὀδόντων, ἡ ἀνόρθωσις τοῦ τριχώματος, ἡ συσταλτικὴ κίνησις τῶν ὤτων, γινόμεναι μετὰ προσβολὴν δὲν εἶναι σύγχρονοι ἴχνους τινὸς συγκινήσεως. Ἐφ' ὅσον λοιπὸν τὰ ζῷα τοῦ Sherrington, ὡς τείνομεν νὰ δεχθῶμεν, ἔχουν κάποιον ὑπόλοιπον συνειδήσεως, ἀγόμεθα νὰ πιστεύσωμεν ὅτι ἡ συγκινησιακὴ καὶ συναισθηματικὴ συνείδησις δὲν εἶναι φαινόμενον ἐπιγενέστερον, ἀπότοκον τῆς λειτουργίας τῶν φυσιολογικῶν μας ὀργάνων, ἀλλὰ διαμορφοῦται παραλλήλως μὲν ἀλλὰ καὶ διαφόρως τῶν φαινομένων τῆς φυσιολογικῆς ζωῆς. Τὸ συναίσθημα εἶναι ἡ κατ' ἐξοχὴν ἐκδήλωσις τοῦ ψυχικοῦ κόσμου, ἐν τῷ ὁποίῳ κατέχει θέσιν βαθυτέραν, δι' ὃ καὶ ἀσαφεστέραν ἢ ἡ τῆς νοήσεως.

III

Μεταξὺ ὀργανικῆς καὶ συναισθηματικῆς ζωῆς ἐν τούτοις παρὰ τὴν ἀνεξαρτησίαν φύσεως αὐτῶν καὶ γενέσεως τῶν φαινομένων δι' ὧν ἐκδηλοῦνται, ὑφίσταται σχέσις στενή. Χαρακτηριστικῶς εἶπεν ἐν προκειμένῳ ὁ Montaigne ὅτι τὰ συναισθήματα εὑρίσκονται εἰς ὃ σημεῖον ἡ ψυχὴ «συρράπτεται» πρὸς τὸ σῶμα. Τὰ συναισθήματα διαταράσσουν τὴν ὀργανικὴν ζωὴν εἰς σημεῖον, ὥστε ἡ θλῖψις νὰ ἐπιδρᾷ ἐπὶ τῆς λειτουργίας τοῦ στομάχου, ἐπὶ τῶν χαρακτηριστικῶν μας, ἐπὶ τοῦ τόνου τῆς φωνῆς μας, ἐπὶ τοῦ βαδίσματος αὐτοῦ, κλπ. Τὸ αὐτὸ δύναται νὰ λεχθῇ περὶ τῆς χαρᾶς. Ἡ σωματικὴ ζωὴ ἐπιδρᾷ ἐπίσης βαθύτατα ἐπὶ τοῦ συναισθηματικοῦ βίου· ὅθεν ὀρθῶς ὁ Pascal συνίστα ὡς ἀναγκαίαν τὴν θρησκευτικὴν ἄσκησιν, διὰ νὰ φθάσῃ κανεὶς μέχρι τῆς πίστεως (ἡ ὁποία ἀνήκει ὁμοίως εἰς τὸν συναισθηματικὸν κόσμον) καὶ ὀρθῶς ὡσαύτως ὁ Ἰγνάτιος Loyola συνίστα τὴν καταπόνησιν τοῦ σώματος ὡς μέσον ἀσφαλὲς διαμορφώσεως τῆς ψυχῆς. Ὅλη ἡ μοναχικὴ καὶ ἀσκητικὴ ψυχολογία τῶν διαφόρων θρησκειῶν ἐδῶ εὑρίσκει τὴν ἐξήγησιν αὐτῆς.

Ἀλλὰ τὰ συναισθήματα δὲν εἶναι, ὡς εἴπομεν, ἁπλαῖ συνέπειαι παραλλήλων φαινομένων τῆς ὀργανικῆς ζωῆς, δὲν εἶναι ἄλλως φαινόμενα φυσιολογικά, ἀλλὰ ψυχικά. Φαινόμενα ψυχικῆς ὑποστάσεως, ἑπομένως συνειδητά, ἀδιάφορον ἂν ἡ συνείδησις εἶναι καθαρὰ ἢ ἠμαυρωμένη, αἱ ἀνθρώπιναι συγκινήσεις δὲν εἶναι οὔτε ἀποτελέσματα, οὔτε αἰτίαι τῶν ὀργανικῶν κινήσεων καὶ φαινομένων, ἐξ ὧν καθί-

στανται εἰς τοὺς ἄλλους ἀντιληπταί. Ὅπως αἱ λέξεις συνδέονται πρὸς τὰς δι' αὐτῶν ἐκφραζομένας ἐννοίας, αἱ ὀργανικαὶ κινήσεις καὶ μεταβολαί, καίτοι διάφοροι τῶν συναισθηματικῶν φαινομένων, συνδέονται πρὸς αὐτὰ ἐφ' ὅσον θεωρούμεναι ἐκ τῶν ἔξωθεν παρίστανται, τρόπον τινά, ὡς συναισθηματικὰ φαινόμενα. Τόσον ὅμως τὰ ὀργανικὰ ὅσον καὶ τὰ συναισθηματικὰ ἐν λόγῳ φαινόμενα ἐξαρτῶνται κυρίως ἐκ τῶν ψυχικῶν κλίσεων (inclinations), συνειδητῶν φαινομένων ἐνεργοῦ φύσεως, ὁποῖα αἱ πράξεις καὶ αἱ ἐπιθυμίαι (1). Αἱ ψυχικαὶ κλίσεις εἶναι δυνατὸν νὰ μένουν ἀνεπηρέαστοι οὐ μόνον ἀπὸ παντὸς νοητικοῦ, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ παντὸς συναισθηματικοῦ παράγοντος· ὑπάρχουν οὕτω φιλόδοξοι, οἵτινες εἶναι ἐκ χαρακτῆρος ἀπαθεῖς, φίλοι τῆς κοσμικῆς κινήσεως παραμένοντες κατ' αὐτὴν ψυχροί. Ὁ Rauh (2) παρατηρεῖ σχετικῶς ὅτι οἱ θεολόγοι, καθ' οὓς ὁ ἔρως εἶναι ἁπλῶς τὸ σεξουαλικὸν ἔνστικτον κοσμηθὲν ἀπὸ τὴν ἀνθρωπίνην ματαιότητα μὲ τὴν ψευδῆ λάμψιν ἐπιπολαίων καὶ προσωρινῶν αἰσθημάτων, ἔχουν δίκαιον κατὰ τοῦτο ὅτι ὑφίστανται καὶ εἰς τὸν ἔρωτα ἓν primum movens, μία πρωτογενὴς καὶ μὴ δυναμένη περαιτέρω ν' ἀναχθῇ ψυχικὴ δύναμις, τὸ ἐν λόγῳ ἔνστικτον.

Τί εἶναι λοιπὸν τὸ πρωτογενὲς ἐν τῷ συναισθήματι; Οὐχὶ βεβαίως, ὡς εἴπομεν, τὰ παράλληλα ὀργανικὰ φαινόμενα. Ἀνέκαθεν ἡ τελολογικὴ περὶ συναισθήματος ἀντίληψις, καθ' ἣν εἰς μὲν τὸ συναίσθημα τῆς ἡδονῆς ἐνορᾶται προαγωγὴ τῆς ζωῆς, δυσχέρανσις δὲ καὶ χειροτέρευσις τῶν ὅρων αὐτῆς εἰς τὸ συναίσθημα τῆς λύπης, ἐθεωρεῖτο ἀξία πολλῆς προσοχῆς (3). Ἤδη ὁ Ἀριστοτέλης θεωρεῖ τὴν χαρὰν καὶ ἡδονὴν ὡς γνώρισμα ἐπιτυχίας ἐν τῇ ζωῇ, ὡς «ἐπιγιγνόμενον τέλος» (4). Εἶναι λοιπὸν τὰ συναισθήματα αἱ ἀποδείξεις ὅτι ὡρισμέναι κλίσεις ἱκανοποιοῦνται ἢ μένουν ἀνικανοποίητοι· ἔχουσαι τὰς ῥίζας των εἰς τὸ ὑποσυνείδητον, αἱ κλίσεις αὗται τείνουν νὰ ἐξαπλωθοῦν ἀκολούθως εἰς τὴν κυρίαρχον ἢ κεντρικὴν συνείδησιν ὑπὸ ἀπείρους καὶ ποικίλας

(1) Βλ. P.-F. Thomas, L'éducation des sentiments, σελ. 66 ἑξ. Τὸ ζῶν ὅν τείνει οὐ μόνον πρὸς δρᾶσιν, ἀλλὰ πρὸς δρᾶσιν καὶ ἐξέλιξιν σύμφωνον πρὸς καθωρισμένους σκοπούς, ἐκ τούτου δὲ δι' αὐτὸ δυνατότης χαρᾶς καὶ πόνου. Ἡ προεσχηματισμένη αὕτη (ἐν δυνάμει) δραστηριότης, ἡ δύναμις αὕτη τάσεως, ἥτις μᾶς ὠθεῖ ἢ ἀπομακρύνει ἀπὸ δεδομένων ἀντικειμένων, καλεῖται κ λ ί σ ι ς.

(2) De la méthode dans la psychologie des sentiments, γαλλ. μετάφρ.

(3) Βλ. Villa-Γρατσιάτου, Ἡ σύγχρονος ψυχολογία, σελ. 206.

(4) Κατὰ τὸν Spinosa, διὰ τῆς ἡδονῆς ὁ ἄνθρωπος τελειοῦται ἐπὶ μᾶλλον καὶ μᾶλλον, κατὰ δὲ τὸν Spencer τὰ δυσάρεστα συναισθήματα ἀντιστοιχοῦν εἰς ἐπιβλαβῆ, τὰ δ' εὐάρεστα εἰς ἐπωφελῆ γεγονότα διὰ τὸν ἀνθρώπινον ὀργανισμόν· βλ. Elsenhans-Bachenau, Psychologie und Logik, 6η ἔκδ., σελ. 42.

μορφάς, ἀσκούσας τὴν ἀπήχησιν αὐτῶν εἰς τὰ βάθη τοῦ ψυχοφυσιολογικοῦ ἐγώ. Γενικῶς αἱ κλίσεις αὗται κινοῦνται ἐντὸς τοῦ γενικωτάτου πεδίου τοῦ ἐνστίκτου τῆς αὐτοσυντηρήσεως, τὸ ὁποῖον καὶ ἐξυπηρετοῦν ἐνσυνειδήτως ἢ μή. Τὰ συναισθήματα λοιπὸν εἶναι τὸ βαρόμετρον τῆς ἱκανοποιήσεως τοῦ ἐν λόγῳ ἐνστίκτου ἐπὶ τοῦ ψυχικοῦ πεδίου. Ἀπέναντι αὐτῶν ἡ νόησις ἔρχεται εἰς δευτέραν μοῖραν. Ἡ μεγάλη χαρὰ καὶ ἡ λύπη πιέζουν, κατὰ τὸν Roustan (1), τὴν νόησιν χωρὶς νὰ ἐξαφανίζουν παντελῶς τὴν συγκεχυμένην ἔννοιαν τῆς αἰτίας τῆς προξενούσης τὴν χαρὰν ἢ τὴν λύπην. Ὁ βαθμὸς τῆς ἱκανοποιήσεως τοῦ ἐνστίκτου τούτου τῆς αὐτοσυντηρήσεως καὶ ἀναπτύξεως καὶ ἐπιβιώσεως τοῦ ὀργανισμοῦ (κατὰ τὸ ψυχικὸν κυρίως αὐτοῦ μέρος, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ φυσιολογικὸν) εἶναι καὶ ὁ βαθμὸς τῆς ἐντάσεως τοῦ συναισθήματος. Αἱ μορφαὶ καὶ οἱ χρωματισμοὶ τούτου εἶναι αἱ μορφαὶ τῶν ἀναγκῶν καὶ τῶν τάσεων τοῦ ὡς ἄνω ἐνστίκτου, παρουσιαζομένου μὲ ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ παρ' ἑκάστῳ τῶν ἀνθρωπίνων ὀργανισμῶν.

Ἡ τοιαύτη γενικὴ ἀντίληψις ἐξηγεῖ εἰδικώτερον πῶς εἰς τὰ καλλιτεχνικὰ κυρίως συναισθήματα ἡ ἐμφάνισις τοῦ αὐτοῦ συναισθήματος κατ' ἐπανάληψιν συντελεῖ εἰς αὔξησιν τῆς ἐντάσεώς του. Οὕτω, τὸ αὐτὸ κλασσικὸν ἔργον, κατ' ἐπανάληψιν παιζόμενον, δημιουργεῖ ἐντονώτερον καλλιτεχνικὸν αἴσθημα, κατὰ τὸν Stössner (2), διότι ἡ φαντασία εἰσχωρεῖ κάθε φορὰν καὶ βαθύτερον εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἔργου. Πιστεύομεν ὅτι ὀρθότερον ἐν προκειμένῳ ὀφείλεται ἡ μείζων ἔντασις εἰς τὸ γεγονὸς τῆς συναισθηματικῆς μνήμης εἰς ἣν διατηροῦνται τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἔργου γεννηθέντα συναισθήματα, εἰς τὰ ὁποῖα προστίθεται ἑκάστοτε καὶ νέον, τὸ ἐκ τῆς νέας ἀκροάσεως τοῦ κλασσικοῦ ἔργου. Οὕτω τὸ ἀρχικὸν συναίσθημα καθίσταται καὶ διαρκῶς ἁδρότερον καὶ ἐντονώτερον.

Ἐν συμπεράσματι, ὁ συναισθηματικὸς κόσμος εἶναι αὐθύπαρκτος, διάφορος τοῦ τε ὀργανικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ ἀλλ' οὐχὶ ἄσχετος πρὸς αὐτούς. Ἡ μεταξὺ τούτων ἀλληλεπίδρασις δὲν δύναται νὰ γίνῃ ἀντικείμενον ἀμφισβητήσεως. Τὰ συναισθήματα εἶναι φαινόμενα συνειδητά, ἄλλως προσπίπτοντα καὶ λαμβάνοντα ὑπόστασιν ἐντὸς τῆς συνειδήσεως, ἡ ὁποία ἀπομακρύνει τὰς διαρκῶς ἀναφυομένας ἐκ τῶν σχέσεων μεταξὺ ψυχῆς καὶ σώματος δυσχερείας. Τὰ συναισθήματα συνίστανται εἰς τὴν ἱκανοποίησιν ἢ μὴ τῶν ψυχικῶν κλίσεων, αἱ ὁποῖαι

(1) Leçons de philosophie, σελ. 145.
(2) Pädagogische Psychologie, σελ. 133.

εἶναι τοιαῦται ἢ τοιαῦται ἀναλόγως τῆς διαπλάσεως καὶ τῶν ἀναγκῶν τοῦ ὀργανισμοῦ καὶ τοῦ ἀτομικοῦ χαρακτῆρος. Ἄλλως τὰ συναισθήματα ἀνταποκρίνονται πρὸς τὸν βαθμὸν ἱκανοποιήσεως τοῦ κυριάρχου ἐνστίκτου τῆς αὐτοσυντηρήσεως καὶ ἐπικρατήσεως, ὡς τοῦτο ἐκδηλοῦται ὑπὸ τὰς ποικίλας εἰδικωτέρας αὐτοῦ μορφάς. Εἰς τὸ βάθος καὶ εἰς τὴν βάσιν τῆς ἀνθρωπίνης καὶ ἴσως πάσης ζωῆς, αἱ ψυχικαὶ κλίσεις, ἐξ ὧν ἀπορρέουν αἱ συγκινήσεις καὶ τὰ πάθη, συνδέονται στενῶς πρὸς τὸν ὀργανισμὸν τοῦ σώματος καὶ πρὸς τὴν νοητικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. Οὕτω, καθαρῶς ψυχικαὶ δυνάμεις ὡς ἐμφανίζονται ἐν τῇ ἐπιδράσει αὐτῶν ἐπὶ τῆς φυσιολογικῆς ζωῆς, αἱ ψυχικαὶ κλίσεις, συνοδευόμεναι παρὰ νοητικῆς ἐνεργείας, χάρις εἰς τὴν ὁποίαν δύνανται αὗται νὰ καταστοῦν ἔν τινι βαθμῷ ἀντικείμενον μελέτης, εὑρίσκονται εἰς τὴν βάσιν τῶν συναισθημάτων ἐν στενῇ ἐννοίᾳ ψυχικῶν φαινομένων, οὕτως εἰπεῖν, δευτερογενῶν. Αἱ ψυχικαὶ αὗται κλίσεις ἐνέχουν βασικὴν πρωτοτυπίαν, τῆς ὁποίας ἀναγκαίως συμμετέχουν καὶ ὅλα τὰ συναισθηματικὰ φαινόμενα, τῶν ὁποίων αὗται δεσπόζουν καὶ ἐν τοῖς ὁποίοις ἐκδηλοῦνται καὶ ἀνελίσσονται.

VON DER EINFUHLUNG IN DEN GEISTESWISSENSCHAFTEN UND IHREN GRENZEN

von

T. K. ÖSTERREICH, Tübingen

Die erkenntnistheoretische Besinnung des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts hat zu dem Ergebnis geführt, dass die Geisteswissenschaften eine selbständige Gruppe von Erkenntnis neben den Naturwissenschaften darstellen und nicht etwa nur eine unvollkommen entwickelte Stufe davon sind. Der entscheidende Unterschied liegt im Gegenstand, der zugleich einen solchen in der Methode mit sich bringt. Das Objekt der Geisteswissenschaften ist der Mensch mit seinen Erzeugnissen und seinem gesellschaftlichen Verhalten. Beide sind wesentlich anders als das gesellschaftliche Verhalten und die Erzeugnisse auch der höchststehenden Tiere und gestatten deshalb nicht eine Einordnung der Menschheitswissenschaft in die Biologie der höheren Tierwelt. Der Mensch allein ist ein geschichtliches Wesen. Geistige Neuerwerbungen einzelner Individuen werden an andere weiter gegeben, sodass «Entwicklung» auch ohne Mutation möglich ist. Der Mensch allein hat «Kultur», das Tier nicht. Die Geisteswissenschaften sind Kulturwissenschaften.

Da nun alle Kultur in der Seele des Menschen ihren Ursprung nimmt, hat man gemeint, alle Geisteswissenschaften seien Seelenforschung, und da diese ihre Grundlage in der Nachfühlung habe, so beruhten auch die Geisteswissenschaften vor allem auf dieser.

Diese Ansicht ist unrichtig, denn in den Geisteswissenschaften handelt es sich keineswegs darum, das Wesen des Seelenlebens und seine Struktur zu erforschen, sondern entweder darum, die aus dem Seelenleben hervorgegangenen, vom Menschen hervor-

gebrachten Produkte als solche zu studieren, mag es sich dabei um Staaten, Kunst, Musik oder anderes handeln — das tun die systematischen Geisteswissenschaften —, oder darum, ihre Geschichte zu ermitteln uud die Historie des menschlichen Tuns zu schreiben.

Soweit es sich um die systematischen Geisteswissenschaften handelt, ist das Nacherlebnis nicht von entscheidender Bedeutung, wenigstens nicht insoweit es sich um das Nacherleben bestimmter vorgelebter psychischer Zustände handelt. Wohl aber bedienen sich die historischen, nichtsystematischen Geisteswissenschaften der Nachfühlung als eines entscheidenden methodischen Mittels. Ohne dieselbe würden wir überhaupt keine Geisteswissenschaften besitzen, sondern höchstens mühselige Analogieschlüsse dahin ziehen, dass manche organische Wesen ein dem unsrigen ähnliches Innenleben haben, und würden in kleinen Schritten das Verhalten der Mitmenschen derart zu interpretieren uns bemühen.

In jüngster Zeit hat man die Bedeutung des Nachfühlens freilich überhaupt zu bestreiten sich unterfangen, aus dem Bedürfnis, irgendetwas Neues zu sagen, und da man nichts wusste, dann einfach — ein nicht seltener Fall — das Evidente geleugnet. Denn es ist evident, dass es in den Geisteswissenschaften ohne Nachfühlung nicht geht.

Das offenbart sich auch darin, dass diese Fähigkeit bei den grossen Historikern eine besondere Steigerung zeigt. In der Tat ist gerade bei dem bedeutendsten von ihnen, bei Ranke, eine solche nachweisbar.

«Er ruhte nicht, bis er das Seelenleben historischer Persönlickeiten bis in seine feinsten Verzweigungen blossgelegt hatte. Er besass in wunderbarem Masse die Fähigkeit, in die Empfindungen fremder Menschen einzudringen und ihre Gedanken nachzufühlen, zu penetrieren, wie er es nannte. Charakteristisch ist, dass er blossen Projekten ebenso liebevoll nachging wie ausgeführten Plänen: für den Psychologen, wem es auf die Intentionen ankommt, sind die einen ebenso wichtig wie die anderen; nicht selten mögen sogar Projekte über den Charakter des Entwerfenden besser Aufschluss geben als Handlungen, die in der Regel unter dem Zwange der Umstände stark modifiziert werden müssen». (E. Fueter).

Schon das bekannte Selbstzeugnis Rankes, er möchte sein Selbst vergessen, um ganz in andere Zeiten einzutauchen, giebt zu denken. Es findet seine Bestätigung in einer kurzen Schilderung seines Verhaltens als Lehrer gegenüber dem Stoff der Geschichte aus der Hand seines Schülers Dilthey: «Ranke! die beweglichste Erscheinung: er schien sich jederzeit durch eine innere Bewegung, die auch äusserlich sich kundtat, in den Vorgang oder den Menschen umzuwandeln, von dem er sprach. Ich erinnere mich des Eindrucks, als er von dem Verhältnis Alexanders VI zu seinem Sohn Cesare redete: er liebte, er fürchtete ihn, er hasste ihn». (Ges. Schriften V, 1, S. 9). «Mir war er die Erscheinung des historischen Vermögens selber». Ähnliches wird über Treitschkes Vorlesungen erzählt, und man wird hier auch Dilthey selbst anführen. Die Art, wie er im persönlichen Gespräch von historischen Personen redete, liess die Vorstellung auftauchen, er hätte sie gewissermassen in sich lebend gegenwärtig.

Noch weit bemerkenswerter aber und völlig überraschend ist, dass Ranke in manchen Augenblicken von der Nachfühlung so fortgerissen wurde, dass sich die Grenze zum Schauspieler zu verwischen anfing. Der Historiker O. Kaemmel berichtet über ihn: «Ein hinreissender, begeisterter Dozent war er niemals. Auf Grund sorgfältig ausgearbeiteter Hefte sprach er in freier Rede, mit unverkennbar thüringischem Dialekt, in sich versunken, die Augen nach der Decke gerichtet, höchst ungleich, bald mit überstürzender Hast, bald langsam zaudernd, bald in den Stuhl zurückgelehnt, bald plötzlich auffahrend und heftig gestikulierend, als wenn er die geschilderte Szene vorspielen wollte; bei der Erzählung von der Ermordung Heinrichs III von Frankreich durch den Dominikaner Jacques Clément erhob er allmählich die Stimme, sprang endlich auf und weit über das Katheder vorgebeugt, führte er mit der Rechten einen Stoss nach vorn».

Tatbestände solcher Art lassen keinen Zweifel daran übrig, dass das Nacherleben innerhalb der historischen Forschung eine grosse Bedeutung besitzt und dass jede Skepsis in dieser Hinsicht der Berechtigung entbehrt und lediglich Anlass zu der Vermutung giebt, dass der Vertreter eines solchen Standpunktes diese wichtige Fähigkeit nur unzureichend besitzt.

Angesichts dieses Sachverhaltes entsteht die Aufgabe, das Wesen und die Grenzen der Nachfühlung in den Geisteswissenschaften einer Prüfung zu unterwerfen.

Die erkenntnistheoretische Stellung der Nachfühlung.

Die erkenntnistheoretische Stellung des Nachfühlens ist eine sehr eigenartige und zugleich einzigartige: es ist Ersatz für eine uns abgehende Fähigkeit. Unserer geistigen Organisation fehlt nämlich das der Wahrnehmung der physischen Welt entsprechende Vermögen zur Wahrnehmung fremden seelischen Innenlebens. (Die Fälle, in denen vielleicht ein solches Vermögen wach wird, sind jedenfalls Ausnahmefälle und viel zu selten, um ein methodisches Forschungsmittel sein zu können). Hätten wir die Fähigkeit dazu, so käme Nachfühlung Lebenden gegenüber überhaupt nicht in Frage, so wenig, wie man anthropologische Messungen an Porträts oder Büsten statt am Menschen selbst vornimmt.

Das uns durch Einfühlung in der Phantasie präsentierte fremde Innenleben ist ein Stellvertreter des uns unmittelbar nicht gegebenen Originals desselben. Wenn wir im täglichen Leben uns dieses Sachverhaltes nicht bewusst werden, sondern im Gegenteil meinen, fremdes Innenleben unmittelbar wahrnehmend zu erfassen, so ist das ebensowenig stichhaltig wie unser sonstiges naives Weltbild. (Bestreitet man das, so ergiebt sich eine ganz neue Wahrnehmungs- und Wirklichkeitstheorie, nach der dann auch jedes Porträt, jede Büste, jede Figur in einem Wachsfigurenkabinet eine wirkliche Seele hätte, die unmittelbar wahrgenommen wird).

Die zweite wichtige Feststellung geht dahin, dass die Einfühlung kein rein gedanklicher Akt ist. Vielmehr ist sie von seelisch-anschaulicher Natur, ganz wie die Wahrnehmung. (Das Wort «anschaulich» ist hier in übertragenem Sinne gebraucht.)

Damit ergiebt sich zugleich, dass die Geisteswissenschaften keine rein gedanklichen Disziplinen sind, vielmehr sind sie in weitgehendem Masse mit Anschauung erfüllt, und zwar einmal in dem wörtlichen Sinn, dass sie Sichtbares, Tastbares, kurz Sinnliches (Kunst, Musik usw.) zum Gegenstand haben, sodann aber auch in dem übertragenen Sinn, dass sie es mit indivi-

duellen Seelenakten als solchen zu tun haben. Die Gefühle, Affekte, Willensakte von Personen werden nicht nur in abstraktem Wissen vergegenwärtigt, sondern in anschaulicher Weise.

Begriffliche Charakteristik ist überhaupt an sich nicht imstande, ein reales Wesen in befriedigender Weise zu beschreiben und seine Anschauung zu ersetzen. Nicht einmal in der Naturwissenschaft ist das praktisch möglich. Man sehe sich die die Arten beschreibenden Sammelwerke der Zoologie und Botanik an! Sie alle haben neben dem Text mehr oder weniger zahlreiche Illustrationen. Wie soll man z. B. die Gestalt eines Schmetterlingsflügels beschreiben, ohne ihn abzubilden, oder das Gefüge der Adern auf ihm? Die Umrisskurve und die Linienführung können auch durch keine Formeln bezeichnet werden.

Das Entsprechende gilt von der menschlichen Persönlichkeit, dem Gefüge der sie aufbauenden Ichfunktionen. Der Forscher bemüht sich deshalb, sie in sich selbst in konkreten gleichartigen Abbildern zu erzeugen, und sucht solche dann durch seine literarische Kunst auch im Leser wachzurufen. Die seelenbewegenden Worte der grossen Historiker vertreten völlig die Stelle der Illustrationen in zoologischen und botanischen Werken: sie erzeugen seelische Abbildungen fremden Innenlebens.

Die Einfühlungsmanöver der Historiker sind also nicht belanglose Nebenbestrebungen der Forschung, die ebensogut fortbleiben könnten. Wir können uns einer fremden Persönlichkeit überhaupt nur in einfühlender seelischer Anschauung geistig bemächtigen. Erkennen heisst in diesem Falle zunächst einmal: mit Bewusstsein nachfühlend innerlich psychisch anschauen. Wir sind nicht imstande, eine Person vollständig in ein Schnittgebilde aus Allgemeinheiten aufzulösen.

Auf der andern Seite ist zu betonen, dass die Einfühlung nur ein Teilmoment der historischen Erkenntnis darstellt. So wenig die Selbstfühlung eines Menschen bereits Psychologie und die Wahrnehmung eines Tieres Zoologie ist, ist die Fremdfühlung einer Person schon Erkenntnis derselben. Die Nachfühlung repräsentiert nur fremde seelische Wirklichkeit als seelisches Spiegelbild, wie die Wahrnehmung uns das einzelne Tier sehen lässt.

Es lässt sich allerdings eine Geschichtswissenschaft denken, die sich überall auf das unanschauliche Denken beschränkt, die

also auch jedes Individuum nur als Schnittpunkt von Begriffen erfassen würde. Eine solche Historie wäre jedoch blutlos und gliche einem zoologischen Artenverzeichnis, das auf jede Abbildung verzichten täte. Sie würde in bewusstem Gegensatz zu aller vorhandenen Geschichtswissenschaft stehen, die ohne Zweifel stets bemüht ist, im Leser eine psychisch anschauliche Vorstellung vom inneren Wesen der Hauptpersonen zu erzeugen. Alle Geschichtswerke wollen auch zugleich seelenbewegend wirken, sei es nun in wesentlich ästhetischer Hinsicht wie Ranke oder—wie Schlosser und Treitschke—in willensmässiger Beziehung. Diese aussererkenntnismässigen Ziele lassen sich aber nur erreichen, wenn neben gedanklicher Erkenntnis gleichzeitig seelische Bilder vom Wesen anderer Menschen hervorgerufen werden.

Auf der Tatsache der Erzeugung solches anschaulichen seelischen Gehaltes beruht wesentlich der so überaus anziehende Charakter der Geschichtswissenschaften, welcher die Beschäftigung mit ihnen als innere Bereicherung erscheinen lässt. Indem sie im Menschen Abbilder fremden Seelenlebens, von Künstlern, Dichtern, handelnden Gestalten, erzeugen, erweitern sie gleichsam sein Innenleben und erheben ihn über die Grenzen seiner eignen Existenz. Sie lassen in ihm das Fühlen des Dichters, das produktive Gähren im Künstler, das gewaltige Wollen, die grossen Leidenschaften geschichtlicher Willensmenschen aufleuchten oder sie teilen ihm etwas von der grenzenlosen Ruhe des in Gott Gestillten mit. Wer die Jugendgedichte Goethes in sich aufnimmt, den überkommt etwas vom Gottestrotz des Prometheus: «Und Dein nicht zu achten wie ich» oder vom beruhigten inneren Frieden: «Füllest wieder Busch und Tal still mit Nebelglanz, stillest endlich auch einmal meine Seele ganz». Und wer sich die Gestalt Alexanders des Grossen vergegenwärtigt, in dem erwachen der jugendliche Drang in die Weite und zugleich das Glück der Verbreitung hellenischer Kultur über neue Gebiete der Erde, das den Begründer des Hellenismus in der Welt erfüllte. Wodurch die Werke grosser Historiker wirken, das sind nicht nur die formalen Reize der Darstellung, die Schönheit der Sprache, die Kunst des Aufbaues, sondern es ist in erster Reihe der seelische Gehalt, den sie dem Leser erlebbar machen.

Keine Physik und keine Mathematik vermag die Seele

derart zu entfalten und zu bereichern, da sie immer nur auf totes Seiendes gerichtet sind. Sie können im Menschen intellektuelle und ästhetische, ja auch religiöse Bewunderung hervorrufen, Bewunderung und geistige Erhebung des Staunens über den Bau der physischen Welt, die Struktur des Zahlenreiches oder die Gebilde des mathematischen Raumes, aber innere Bereicherung durch Teilnahme an fremdem seelischen Sein vermögen sie nicht zu gewähren; das kommt nur dann in Frage, wenn man sich nicht allein mit der Natur oder den ideellen Gebilden der Mathematik befasst, sondern sich mit den Erforschern von alledem beschäftigt. Wer sich der Lebensgeschichte eines grossen Physikers oder Mathematikers zuwendet, der freilich erfüllt sich auch mit ihrem Seelensein, nicht nur mit dem Inhalt ihrer Entdeckungen, sondern zugleich mit der geistigen Versunkenheit des Archimedes oder der Helligkeit der Ideenfülle eines Gauss. Er tritt hinaus aus den Grenzen seines eignen kleinen Wesens und taucht in sonst ihm unbekannte höhere Lebensformen ein.

Voraussetzungen der Einfühlung.

Die Grundvoraussetzung erfolgreicher Einfühlung ist ausreichende Biegsamkeit der Psyche, eine gewisse Verwandlungsfähigkeit seiner selbst. Diese Eigenschaft ist freilich in den verschiedenen Personen in sehr verschiedenem Masse entfaltet. Der geisteswissenschaftliche Forscher bedarf ihrer in besonderer Stärke. Der wahre Kulturforscher muss eine Proteusnatur haben, die ihm die Möglichkeit giebt, andere Personen, auch solche von ganz anderer Struktur, und fremde Kulturen in sich gleichsam lebendig werden zu lassen. Zum mindesten in den Stunden der Produktion soll er sein Selbst vergessen können und die Einstellung anderer, auch wenn sie der seinigen entgegengesetzt ist, in sich voll empfinden. Wer nicht imstande ist, als Historiker in gleichem Masse die inneren Antriebe eines Konservativen und eines Sozialisten, eines Freidenkers und eines gebundenen Katholiken in sich lebendig zu machen, als wäre er selber bald der eine und bald der andere, der lasse die Hände von aller Geschichtsforschung. Er wird niemals ein grosser Historiker werden.

ΤΕΣΣΑΡΑΚΟΝΤΑΕΤΗΡΙΣ ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΒΟΡΕΑ

Da jedes derartige tiefe Eindringen in die letzten ideellen Motive unweigerlich zu einer gewissen Sympathie mit allen führt, wäre der vollendete geisteswissenschaftliche Forscher an einem reichen Mass universeller Gerechtigkeit gegenüber der Vielfältigkeit der Menschen und ihrer Bestrebungen zu erkennen. Umgekehrt sind Geschichtswerke, in denen der Forscher Partei ist, nicht nur vom Standpunkt objektiver Wahrheit mit erheblichen Mängeln behaftet, sondern auch Beweis für die begrenzte Einfühlungsgabe des Verfassers. In den grossen Bewegungen der Geschichte handelte es sich fast auf allen Seiten der reinen Idee nach um Ziele und Gesichtspunkte, welche als solche in der Skala der Werte einen hohen Rang einnehmen, mochten die Voraussetzungen, welche sie über Menschen oder Zustände machten, auch ganz irrige sein,—das Tragische des Geschichtsverlaufs beruht vielfach ja gerade darauf, dass Verblendung über den wirklichen Sachverhalt zu Kampf und Vernichtung führt, wo Erkenntnis der Wahrheit Ausgleich und Frieden bedingte.

Eine wissenschaftlich vollendete Geschichtsdarstellung, die von universaler Einfühlugsfähigkeit Zeugnis ablegte, würde oft überhaupt keine wertende Stellung einnehmen, sondern das ganze Geschehen in rein künstlerischer Darstellung als dramatische Ereignisse ansehen. Eine solche Beschränkung auf eine rein ästhetische Einstellung zur historischen Welt gäbe in Verbindung mit allgemeinem Verständnis für das menschliche Leben und seine es bewegenden Gemütskräfte höherer und niederer Art die beste Gewähr für ein Vordringen bis ins Herz der Geschehnisse.

Freilich ist ein solches Totalkünstlertum nicht möglich, denn es würde dem Historiker die eigne Persönlichkeit nehmen. Die aus der unumgänglichen Grundeinstellung auf einfühlendes allseitiges Verstehen dem Geschichtsforcher drohende Gefahr besteht ja überhaupt in dem Verlust der eigenen Persönlichkeit. Wer ständig in anderen lebt, der ist im Begriff, sich selbst zu verlieren. In der Tat zeigten ums Jahr 1900, als der Historismus seinen Höhepunkt erreicht hatte, namentlich jugendliche historische Naturen der Dilthey-Schule den Proteuscharakter universaler Einfühlungsfähigkeit zuweilen in so auffälligem Masse, dass sie ob der ständigen begeisterten Hingabe bald an

die eine, bald an die andere Gestalt der Geistesgeschichte zu irgend einer eignen Stellungnahme nicht mehr fähig zu sein schienen.

Leider besitzen wir noch keine Untersuchung über die Psychologie der Historiker und ihre Arbeitsweise. Eine solche müsste für uns hier höchst lehrreich sein. Dass wir sie noch nicht haben, liegt wohl daran, dass man die Arbeit des Geschichtsforschers als zu einfach ansieht und deshalb letzten Endes theoretisch unterschätzt. Es reizte noch niemand, ihn in seiner Arbeit zu studieren. Gilt er doch im Verhältnis zu anderen Forschern vielen als im Grunde unproduktiv: er stelle ja nur das Gewesene dar. Als wenn es nicht auch von jedem andern Forscher gelte, dass er nur Vorhandenes darstelle. Selbst der Mathematiker, dessen Feld sich von dem der Realitätsforscher nur durch seine Unwirklichkeit unterscheidet, tut nichts anderes. Es ist hoch an der Zeit, zu der Einsicht zu gelangen, dass auch der Historiker seine Produktivität hat. Die Wahrheit liegt für ihn so wenig sichtbar auf der Strasse wie für irgend eine andere Wissenschaft. Freilich wird sich dessen von sich aus nur der bewusst werden, der selbst einmal in grösserem Umfange historisch gearbeitet und damit Erfahrungserkenntnis über das Wesen geschichtlicher Forschung erworben hat.

Partial- und Totaleinfühlung.

Psychologische Interpretation menschlicher Handlungen und Verhaltungsweisen ist zu jeder Zeit vorgenommen worden, wenn man sich überhaupt damit beschäftigt hat. Es giebt aber zwei Arten dieser Interpretation. Die eine, die ältere, höchst unvollkommene, nenne ich die der Partialeinfühlung. Es handelt sich bei ihr nur darum, ein bestimmtes Verhalten aus einem bestimmten Motiv zu verstehen, warum jemand dies oder jenes tat oder unterliess, oder warum er so und nicht anders gefühlsmässig reagierte. Wir können dann etwa sagen: Er kaufte Getreide, weil im Augenblick nach solchem starker Bedarf war und er Aussicht hatte, es alsbald günstig weiter verkaufen zu können. Oder: Der Feldherr griff an, weil er fürchtete, dass der Feind nach Eintreffen seiner unterwegs befindlichen Verstärkungen ihn mit Übermacht selbst angreifen werde. Wir haben in solchen

Fällen keinerlei Vorstellung davon, von welcher Geistesstruktur die in Frage kommenden Personen waren, ob kunstverständig oder Banausen, ob von Ehrgeiz verzehrt oder gelassen, ob religiös oder ganz irreligiös. Wir machen uns von ihnen nichts weiter vorstellig als eben das eine Motiv ihres Handelns. Es wird aus der Totalität des Menschen eine einzige kurze Seelenstrecke herauspräpariert, so wie man an einem Tierkörper nur eine kurze Nervenstrecke herauspräparieren kann und den ganzen übrigen Organismus unangerührt lässt.

In der Wirklichkeit muss freilich alles zusammen da sein. Wie wir ohne das Knochen-, Sehnen-, Muskel- usw. System nicht leben könnten, so gehört auch der ganze seelische Mensch dazu, um in bestimmter Weise handeln zu können.

Die Bedeutung der Partialeinfühlung ist gleichwohl unermesslich. Der weitaus grösste Teil aller psychologischen Interpretation des menschlichen Handelns ist von dieser Art und wird es immer bleiben. Aber in Wahrheit ist sie nur eine höchst unvollkommene Art der Einfühlung.

In neuerer Zeit ist deshalb dort, wo es sich um entscheidende Persönlichkeiten handelt, an ihre Stelle die Totaleinfühlung getreten. In ihr wird nicht nur ein kleiner psychischer Zusammenhang im Menschen unter Absehen von allem übrigen in ihm beleuchtet, sondern die Persönlichkeit wird in ihrer Totalität zu erfassen versucht. Alles einzelne Verhalten wird als Ausfluss seines Gesamtwesens verstanden. Das einzelne Gedicht, die einzelne Komposition gilt als bedingt durch den seelischen Gesamtzusammenhang. «Erlebnis und Dichtung» hat Dilthey das Buch genannt, in dem er bei einigen Dichtern den Zusammenhang zwischen der dichterischen Produktion und ihrem Lebensganzen untersuchte. Solche Einordnung einzelner psychischer Akte in die Totalität der Person ist möglich, weil es auch auf diesem Gebiet etwas wie Evidenz giebt. Wir brauchen uns nur in die Psyche eines jungen Mädchens hineinzufühlen, um mit aller Sicherheit zu wissen, dass gewisse Handlungen aus ihr nicht hervorgehen können, und umgekehrt leuchtet es ebenso deutlich ein, dass sie zu einem bestimmten anderen Verhalten bereit ist.

Die Aufgabe des Historikers besteht darin, zu dem gesicherten Nachrichtenmaterial die zugehörige psychische Konstitution zu

suchen und sie als aus dieser hervorgegangen evident zu machen. Wenn es gelingt, die sehr mannigfaltige und auf den ersten Blick vielleicht sogar einander ausschliessende Überlieferung über Alexander den Grossen, sein Verhalten und Handeln, seine Reaktionen und Aktionen, seine Vorzüge und Schwächen zur Einheit eines Persönlichkeitswesens gefühlsmässig zu vereinigen, sodass alles in ihm beschlossen ist und kein Zug ausserhalb dieses psychischen Zusammenhanges wie isoliert stehen bleibt, dann ist die zentrale Aufgabe der Einfühlungsbemühungen gelöst.

Der Ort der Totaleinfühlung ist ersichtlich vor allem die Biographie. Sie allein hat es dauernd mit einer einzigen Person zu tun und versucht es immer mehr, das gesamte Leben ihres Helden aus der Einheit seiner Persönlichkeit zu verstehen. Ein Musterbeispiel dafür war Gundolfs Goethebuch.

Freilich wäre es ein Irrtum zu meinen, dass die Biographie es ständig mit dem seelischen Sein des Helden zu tun habe. Mindestens das gleiche Gewicht kommt seinen Leistungen zu, seinen Werken, mag es sich um einen Denker oder Künstler, Dichter oder Staatsmann handeln. Zwar entstehen auch sie sämtlich durch seelische und seelisch-körperliche Akte, aber niemals hat bisher ein Biograph es unternommen, an die Stelle der Analyse und Würdigung der Werke eine ununterbrochene Beschreibung der Akte, durch die sie zustande gebracht wurden, zu setzen. Immer geschieht das nur in zusammenfassender Weise durch eine Schilderung ihrer typischen Züge. Es ist auch unmöglich, hier ins Letzte, Einzelne hinabzusteigen. Niemand ist in der Lage, das Schaffen Goethes auch nur hinsichtlich eines kleinen Gedichtes genauestens zu beschreiben.

Die Partialeinfühlung verschwindet neben der Totaleinfühlung aber keineswegs vollständig. Sie bleibt bei den Nebenpersonen des Kulturprozesses überall bestehen, soweit von ihnen gesprochen werden muss. So, wie in einem Drama Nebenrollen ohne Bedeutung ebenfalls nicht weiter charakterisiert zu werden pflegen. Ein Bote etwa, der eine Nachricht bringt, ist gewissermassen nur Überbringer der Nachricht, kein vollentwickelter Mensch, weshalb man denn auch auf der Bühne die talentärmsten Kräfte für ihn verwenden kann. Die Partialeinfühlung bleibt aber auch dort überall erhalten, wo von einer Persön-

lichkeit zu wenig Einzelheiten überliefert sind, um ihre Totalität erfassen zu können.

Einfühlung und Ausdruck.

Wir werfen nun die Frage auf: Wie kommt es zur vollen Totaleinfühlung in eine andere Person?

Die Antwort kann nur lauten: Der zuverlässigste und letzten Endes allein ganz ausreichende Ausgangspunkt dafür ist der Umgang mit ihr von Angesicht und Angesicht, das unmittelbare Wahrnehmen des Objekts selbst. So ungünstig diese Auskunft auch für die Arbeitsaussichten des Historikers lautet, es ist die einzig mögliche. Alles, was als Ersatz für die lebende menschliche Persönlichkeit sich bietet, ist Surrogat. Wer die Biographie eines Menschen schreiben will und hat ihn nie gesehen, nie seine Stimme gehört, dem fehlt trotz allem das Beste, das rechte Zentrum, von dem aus er alles darzustellen hätte.

Schon das ist freilich streng genommen Ersatz, Ersatz für unmittelbare Anschauung der fremden Seele.

Da wir aber ausser vielleicht in gewissen parapsychischen Fällen keinen direkten Zugang zum Innern eines andern Menschen haben, müssen wir den Umweg über die wahrnehmbaren Äusserungen seines Wesens nehmen. Seine körperliche Gestalt, die Art seiner Bewegungen, der Klang seiner Sprache und vor allem sein Gesichts- und Augenausdruck, aber auch die Form seiner Hände und schliesslich seine Schrift sind Zeugen seines Wesens.

Nicht überall also handelt es sich nur um Ausdrucksbewegungen, es giebt auch Ausdrucksgestalten, ich möchte sie Ausdrucksstereotypieen nennen. Während die Ausdrucksbewegungen von den Erlebnisprozessen ausgehen, scheinen die Ausdrucksstereotypieen mit den Dispositionen zusammenzuhängen. Dabei bleibt die Frage offen, ob und wie weit sie Sedimente, Rückstände der Ausdrucksbewegungen sind. Sicher werden sie von ihnen beeinflusst, aber auch in diesem Punkte wird der Rationalismus im Irrtum sein, der alles als erworben ansehen will. Wie die Dispositionen selbst zu einem Teil angeboren sind oder sich doch aus dem Eigenleben des psychophysischen Organismus heraus entwickeln, so gilt Gleiches wohl auch von den Ausdrucksstereotypieen.

Unter Ausdrucksstereotypieen ist hier alles verstanden, was die Physiognomik zum Ausgangspunkt nimmt. Der Begriff darf nicht auf das Gesicht beschränkt werden, auch die Haltung des Körpers kommt z. B. in Betracht. Die Haltung des schwer Psychasthenischen z. B. ist eine ganz andere als die des Gesunden und sie verändert sich mit seiner Genesung.

Wir können uns der Pflicht nicht länger entziehen, eine Ehrenrettung der Physiognomie Lavaters vorzunehmen. Es sind wohl nur ihre Übertreibungen gewesen, die so tiefe Menschenkenner wie Goethe, der einst an ihr mitarbeitete, und andere wie Lichtenberg später zu so überaus abfälligen Urteilen über sie kommen liess. Dass der Kern ihrer Ideen im Normalfall richtig ist, muss ohne weiteres zugestanden werden. Das ganze Leben wäre anders, wenn wir den Menschen nicht nach seinem Äussern beurteilen könnten. Freilich sind die Veranlagungen verschieden. Dem einen sagt das Äussere viel über das Innere, der andere bleibt stumpf. Aber nur vom Vermögen jenes aus kann das Prinzip des Lavaterschen Unternehmens richtig beurteilt werden, nicht vom Unvermögen dieses aus. Man giebt das Urteil über Musik auch nicht dem schlechthin Unmusikalischen anheim. Nicht also um runde Ablehnung der Grundideen Lavaters kann es sich handeln, sondern nur um kritische Einschränkungen, deren genauen Umfang wir aber noch nicht kennen.

Es sind denn auch in der Tat in neuerer Zeit allerlei «Ausdruckswissenschaften» entstanden; teilweise allerdings sind es erst noch Halbwissenschaften. Vielleicht die entwickeltste, jedenfalls literaturreichste und praktisch am meisten in Anspruch genommene ist die Graphologie. Aber daneben stehen auch kräftige Ansätze zu physiognomischer Betrachtungsweise. Selbst die Chiroskopie und Phrenologie haben wieder ihr Haupt zu erheben versucht. Begrenzt Richtiges muss auch an ihnen sein. Es giebt Köpfe, denen man an der Form die seelische Ungeschlachtheit des Trägers ansieht.

Noch ist vieles, vielleicht das meiste unsicher, aber dass nicht alles leere Phantasie ist, kann nicht bezweifelt werden. Hinter einer groben robusten Faust und deren Druck steht eine andere Psyche als hinter einer zarten feingegliederten Hand, und der sensible Intellektuelle verfügt über kein dröhnendes

Kommandoorgan. Der Kopf Ludendorffs ist undenkbar als Kopf eines hypersensiblen Dichters wie Rilke, und ein schmächtiges blutarmes Mädchen schreibt keine Bismarckhandschrift. Die Ausdruckswissenschaften bilden sich jedenfalls alle um einen echten Kern. Nur darf man sich die Dinge nicht zu einfach vorstellen. Ich kenne einen Chirurgen: eine mächtige Gestalt mit einer gewaltigen Hand, und doch führt diese Hand Bewegungen von äusserster Zartheit aus. Die Grösse eines Gliedes allein macht es noch nicht gewalttätig. Leider scheinen alle diese Dinge nur in den gröbsten Punkten zu einem lehrhaften Wissen zu erheben zu sein. In der Graphologie sind sich alle stärker Beteiligten darüber einig, dass der — vielleicht beste — Rest nicht eigentlich lehr- und lernbar ist. (Die Frage ist noch ganz offen, ob, wieweit und wie oft hier etwa Übergänge und Ansätze zu parapsychischen Leistungen vorkommen). Diese Tatsache bringt eine ungeheuere Unsicherheit mit sich und ist wissenschaftlich eine so schwere Belastung, dass es begreiflich ist, wenn ein solches nicht allgemein zugängliches und nachprüfbares Verfahren überhaupt abgelehnt wird. Aber auch wenn wir seine praktische Verwendung verwerfen würden, dürfte uns das nicht davon abhalten zuzugeben, dass dieser Weg einzelnen, dafür besonders Veranlagten offensteht und für sie auch besonders fruchtbar ist, genau so, wie eine sehr gesteigerte übernormale Sehschärfe dem sie Besitzenden Dinge im Mikroskop zu sehen erlaubt, die der Normalsichtige nicht sehen kann. Die allgemeine Verwendbarkeit ist aber dadurch beeinträchtigt, dass höhere Begabungsstufen solcher Art selten sind und daher keine allgemeine Nachprüfung gestatten.

Mit dem soeben Gesagten sind wir von der traditionellen dualistischen Auffassung ausgegangen, dass der seelische Zustand der primäre Faktor ist und sich im körperlichen Zustand «ausdrückt» d. h. diesen eindeutig beeinflusst. Diese Annahme ist wahrscheinlich so nicht richtig und zu einfach. Es ist durchaus unsicher, ja sehr fraglich, ob das Verhältnis zwischen Seele und Körper so einfach ist, dass der körperliche Zustand von der Seele «abhängt». Wahrscheinlich ist das Verhältnis beider ein weit komplizierteres, sodass der seelische Zustand selbst bereits wieder vom körperlichen, sei es nun ganz oder teilweise, bedingt wird. Dabei würde angenommen, dass das

betreffende Ich als solches auch andersartige Zustände haben könnte, aber durch seine Verbindung mit eben diesem Organismus (der dann also nicht von ihm geschaffen wäre) gerade diese Zustände hat. Dabei wissen wir natürlich nicht im geringsten, was das eigentlich für eine «Verbindung» ist, die zwischen dem Ich und dem Körper besteht. Wir haben keinerlei Anschauung davon, das «Band» zwischen ihnen entzieht sich unserer Wahrnehmung.

Für die Lehre von der Einfühlung ist es deshalb zweckmässiger, sich darauf zu beschränken: zu sagen, dass mit bestimmten Seelenzuständen bestimmte körperliche Verhältnisse «verbunden» d. h. damit zusammen gegeben sind.

Genau so ist es angesichts unserer geringen Kenntnis, um nicht zu sagen unserer grossen Unkenntnis, der psychophysischen Verhältnisse besser, nicht davon zu sprechen, dass die Wahrnehmung der Ausdruckserscheinungen eine Vorstellung der sie hervorrufenden psychischen Zustände zur Folge habe, sondern zu sagen, dass sich damit eine solche verbinde, wobei es dann ganz dahingestellt bleibt, ob diese Verbindung eine simultane oder eine in zeitlicher Folge gelegene ist. Es dürfte hier wie dort sein. Sind die sogenannten Ausdruckserscheinungen vom seelischen Zustand in der Zeitfolge hervorgerufen, so wird auch die Einfühlung der Wahrnehmung folgen. Sind sie mit jenem gleichzeitig gegeben, so wird es auch bei der Einfühlung so sein.

Mag man immerhin der Kürze halber weiter von «Ausdruckserscheinungen» sprechen, man muss sich jedoch im Klaren darüber sein, dass wir im Grunde nicht wissen, wie das Verhältnis ihrer zum Seelischen eigentlich ist.—

Wie vollzieht sich nun die Totaleinfühlung auf Grund der Ausdruckserscheinungen?

Es kann gesagt werden, dass sie im allgemeinen nicht so erfolgt, dass Teilstücke der Einfühlung nach und nach aneinandergefügt werden. Vielmehr entsteht angesichts der andern Person auf Grund einer Totalresonanz von uns auf dieselbe in einem Akt unmittelbaren Erfassens alsbald ein «allgemeiner Eindruck» von ihr. Es ist eine Art von grobem psychischen Umriss der fremden Persönlichkeit. Je mehr wir aber die andere Person wahrnehmen und ihre Lebensäusserungen in uns

aufnehmen, desto mehr gestaltet sich unser inneres Bild von ihrem Wesen aus, es differenziert sich, verändert sich eventuell, korrigiert sich automatisch. Wir bemerken etwa, dass der andere «nicht so, sondern so» ist. Unser inneres Bild von ihm wandelt, färbt sich von selbst um, ohne unser bewusstes Eingreifen. Wir sind nicht einmal imstande, willentlich an ihm etwas zu ändern, so wenig, wie wir sinnliche Wahrnehmungen umzugestalten vermögen.

Die Einfühlungsveranlagung ist allerdings der Ausbildung und Vervollkommnung fähig, jedoch nicht in der Art, dass wir uns ein physiognomisches Zeichensystem zurechtmachen und an Hand dieses Schemas einen Menschen beurteilen, sondern so, dass die mannigfachen Lebenserfahrungen mit Menschen unsere Resonanzfähigkeit verfeinern und zu leichterem Erklingen bringen, ähnlich wie man alten Geigen nachsagt, dass sie leichter und differenzierter auf die vom Bogen hervorgerufenen Klänge ansprechen.

Der Physiognomie und der Handschrift gegenüber ist unsere Lage durchaus die gleiche.

Die verschiedenen Ausdrucksmomente wirken zusammen, das seelische Bild der Person zustande zu bringen. Auf die Frage, wie das eigentlich geschieht, können wir, wenn wir aufrichtig sind, keine Antwort geben. Rationale Momente spielen nicht die entscheidende Rolle. Vielmehr haben die Einfühlungserlebnisse tiefere Wurzeln in unserer Natur, sodass die Anfänge dazu sich bereits in sehr frühem Alter finden. Schon das Kleinkind spürt es am Gesichtsausdruck des Erwachsenen und dem Ton seiner Stimme, ob es Angenehmes oder Unangenehmes zu gewärtigen hat. Auch der Hund ist zu erheblichen Leistungen dieser Art seinem Herrn und ebenso, wenn auch wohl weniger differenziert, Fremden gegenüber imstande. Die Tatsache, dass wir auf die Wahrnehmung des Ausdrucks fremden Persönlichkeitsseins mit einem Ansatz zu gleichartiger Gemütsverfassung resonanzartig reagieren, ist eine Urtatsache unserer Organisation. Es ist zu beachten, dass dabei die aufmerksame Versenkung in den Anblick einer andern Person schon nicht mehr rein visueller Natur, sondern selbst schon wesentlich auf Einfühlung eingestellt ist. Man will eben die seelische Persönlichkeit erfassen.

Die für den Historiker ideale Situation.

Aus alledem bestätigt sich, dass die ideale Situation für den Geisteswissenschaftler darin bestände, mit den Personen seiner Forschung Umgang zu haben, unmittelbarer Zeuge ihres Handelns und Seins zu sein, denn kein Bild, kein Bericht vermag den Eindruck des Lebenden zu ersetzen.

Es giebt Historiker, die dieses Vorzugs teilhaftig geworden sind. Und es ist wohl kein Zufall, dass gerade einer der grössten unter ihnen, Thukydides, manche der Akteure seines Werkes, das ja die griechische Geschichte seiner Tage behandelt, von Auge zu Auge erlebt hat. Ebenso hat Caesar seine Mit- und Gegenspieler in dem Drama der Selbstauflösung der römischen Republik aus eigner Erfahrung gekannt. In späterer Zeit gilt das Gleiche von den Geschichtsschreibern der Renaissance, von Macchiavelli und Guicciardini.

In einer so günstigen Lage ist nun freilich meist nur der Handelnde selbst, und dessen historische Darstellung kann kaum objektiv sein, zumal sie von vornherein nicht dem Willen zur Wahrheit entspringt, sondern vor allem im Dienste seines Tuns steht. Die sonstigen Schriftsteller, die aus der intimen Nähe bedeutender Menschen über sie berichten, sind meist keine wirklichen Historiker, sondern Memoirenschreiber, denen wohl eine Ahnung über die Bedeutung der ihnen vom Schicksal gewährten unmittelbaren Person-Anschauung zu eigen ist, die aber andererseits über die Darstellung von Einzeltatsachen meist nicht hinauskommen.

Der auf reine Erkenntnis gerichtete Historiker wird nur durch Gunst besonderer Umstände in die Nähe grosser auf Handeln eingestellter Menschen gelangen und verweilen können. Denn er ist seinem Wesen nach diesen fremd und hat bei ihnen sozusagen nichts zu suchen. Nicht ganz so gering sind die Chancen für die übrigen Geisteswissenschaftler, mit den künstlerisch oder sonstwie geistig schaffenden Persönlichkeiten in engere Berührung zu kommen.

Den Ersatz für die fehlende Erlebnisanschauung stellen die Leistungen der betreffenden Menschen dar und die zeitgenössischen Berichte der Augenzeugen. Aber es giebt ausserdem noch eine andere Erkenntnisquelle, die in ihrem wahren Werte nicht

genügend erkannt ist: das Porträt, in welchem Material immer es ausgeführt sei. Unsere traditionelle Geringschätzung von Porträtbeigaben bei geschichtlichen Forschungen und Werken als bloss unterhaltender «Illustrationen» ist irrig, sie muss durch eine tiefere Auffassung ersetzt werden. Mit der Einsicht, dass Geschichtswissenschaft nicht eine rein abstrakte Begriffsangelegenheit ist, ist auch die Stellung des Porträts grundlegend geändert. Es hat einen entscheidenden Platz in der Beschäftigung mit Einzelpersönlichkeiten zu erhalten. Lebensähnliche Porträts sind wahre historische Dokumente und von weit grösserem Quellenwert als prägnanzlose lange Berichte.

Um sich von dieser Tatsache durch unmittelbare Erfahrung zu überzeugen, ist es zweckmässig, sich mit den grossen Tafelwerken zu beschäftigen, die wir jetzt z. B. für die Porträtskulpturen der Antike besitzen. Es giebt überhaupt keinen besseren, keinen schnelleren und zuverlässigeren Weg, um sich ein psychisch anschauliches Bild vom griechischen und vom römischen Menschen und den Unterschieden zwischen ihnen zu machen. Die Gegensätze zwischen den griechischen und den römischen Köpfen sind abgrundtief. Auf der einen Seite haben wir psychisch feine, durchgeistigte, höchst bewegliche, zugleich freilich auch weniger willensstarke Menschen vor uns — die Franzosen des Altertums —, auf der andern Seite nüchterne, praktische, und wenn auch redliche, so doch jedes geistigen Aufschwunges entbehrende, fest auf der Erde stehende, willensharte Köpfe, — weit verwandter dem Angelsachsentum. Keine Lektüre klassischer Autoren vermag so rasch diese Vorstellung von der inneren Konstitution der beiden Völker zu erwecken wie solche nachfühlende Versenkung in die uns überkommenen Porträtköpfe. Und dem literarisch Gebildeten erlaubt sie in gewissermassen zusammenfassender Schau mit einem Blick zu höchster Klarheit zu erheben, wie der griechische und der römische Mensch seelisch strukturiert gewesen sind. Es will doch etwas sagen, dass wir in offenbar zuverlässiger Weise die Charaktere grosser Denker und Dichter, von Geschichtsschreibern und Staatsmännern auf Grund von Porträtskulpturen, wie sie nur geniale griechische Künstler herzustellen vermochten, nachzufühlen imstande sind und nicht darauf angewiesen sind, ihnen nur von ihren Schriftwerken aus und auf

Grund von Nachrichten über sie innerlich nahe zu kommen Die Auffindung eines neuen hervorragenden Porträtkopfes wie s. Z. von Alexander dem Grossen bedeutet eine wirkliche Bereicherung unserer inneren seelischen Kenntnis des Dargestellten. Hier leuchtet wieder jene Evidenz auf, von der schon oben die Rede war: so muss der Mensch gewesen sein, in dem die Fähigkeit zu äusserster Gewalttat und hohe Aufgeschlossenheit für die griechische Kultur vereinigt gewesen sind.

Die Hauptschwierigkeit, die sich inbezug auf das Porträt erhebt, ist die Frage seiner Qualität: gibt es den Dargestellten zutreffend wieder? Kaum jemals lässt sich diese Frage durch zuverlässige Überlieferung entscheiden. In den meisten Fällen muss auch hier auf nicht-rationale Entscheidung zurückgegriffen werden. Wie wir Handschriften mit Sicherheit bestimmten Personen zuzuordnen oder ihnen abzusprechen vermögen, so lässt sich auch sagen, ob von bestimmten dargestellten Personen gewisse Handlungen ausgegangen oder nicht ausgegangen sein können.

Alle Erörterung über die Echtheit von Porträts geht diesen Weg und fragt, ob dieses oder jenes Bildnis diese oder jene Person gewesen sein kann.

In diesem Miteinandervergleichen der literarischen oder sonstigen Leistungen eines Menschen sowie der zuverlässigen Überlieferung über ihn mit seinem Porträt pflegen sich beide gegenseitig zu erhellen; denn das Porträt vermag uns seinerseits auf geistige Züge des Dargestellten aufmerksam zu machen, die uns bisher entgingen.

Wie gross die Schwierigkeiten sind, die aus der Ähnlichkeitsfrage hinsichtlich der Verwertung von Porträts entstehen können, braucht nicht ausdrücklich ausgesprochen zu werden. Man betrachte als Beispiel die Caesarbüsten, deren Abbildungen der neuen Phaidonausgabe von Mommsens Römischer Geschichte beigegeben sind (Bd. I, S. 837 f.). Sie sind so verschieden, dass man zunächst ratlos ist, auch wenn man die offenbar idealisierten und verjugendlichten Köpfe ganz beiseite lässt.

Auf der andern Seite sehe man sich den Aristoteleskopf in Bernoullis Griechischer Ikonographie an, und man wird zustimmen, wenn ich sage, dass er uns seine Persönlichkeit in einer Deutlichkeit erscheinen lässt, wie wir sie daohne nicht kennen würden.

Ein ausgezeichnetes anderes Beispiel dafür, wie viel Porträtköpfe uns zu lehren vermögen, bieten mehrere wenig bekannte von späten Denkern, als die antike Kultur ihr Ende herannahen fühlte und man den Sieg des Christentums unaufhaltsam näherkommen sah, Die wenigen erhaltenen edlen Denkerköpfe dieser Zeit, wahrscheinlich Neuplatoniker, welche G. Rodenwaldt (76. Winckelmannsprogramm, Berlin 1919) ans Licht zog, wirken wahrhaft erschütternd. An ihnen werden wir Zeugen der seelischen Leiden, die die Hoffnungslosigkeit dieses Kampfes, das Bewusstsein einer rettungslos sterbenden Kultur anzugehören, mit sich gebracht hat, Leiden, von denen wir, soweit ich sehe, sonst keine Zeugnisse so eindringlicher Art besitzen.

Welches Glück wäre es für uns gewesen, wenn wir ähnlich hervorragende Porträts von der Gegenseite hätten, aus den Reihen des siegreichen jungen Christentums. Die symbolischen Statuen des jungen Hirten, die Zeichen, mit denen die Katakombengräber geschmückt sind, die Märtyrerakten lassen uns nur unvollkommen die jubelnde Seligkeit dieser zunächst unter namenlosen Leiden sterbenden neuen Menschheitsjugend ahnend erfühlen. Doch es fehlen alle, aber auch alle Porträts.

Oder ein anderes Beispiel eines Problems, das durch Porträtköpfe seine Lösung wohl mit einem Schlage fände. Es ist das psychische Problem der kretischen Kultur, die vorläufig Gegensätze in sich enthält, die seelische Rätsel bedeuten. Der von Evans ausgegrabene und rekonstruierte Palast des Minos in Knossos ist das Beispiel eines raffinierten Luxusbaues, mit schattenspendenden kühlen Räumen, fliessendem Wasser und Komfort jeder Art. Die Toiletten der Damen (oder Göttinnen) sind von Pariser Eleganz. Man liebte schöne Blumen und bewunderte gefährliche Akrobatik, aber man trieb keinerlei ritterliche Künste. Und dennoch ist aufs bestimmteste überliefert. dass Kretas Flotte das Meer beherrschte und so vollkommen Herr der Lage war, dass man sich auf Kreta vor Feinden gänzlich gesichert fühlte, sodass Knossos keinerlei Verteidigunsanlagen, nicht einmal Wachttürme bessas. Welch ein Unterschied zu den Riesenbauten von Tiryns und Mykene! Man war in Kreta mächtig und zugleich waffenunfreudig und luxuriös genussfroh. Wie war diese Kombination seelisch überhaupt möglich? Das will uns nicht recht eingehen. Man hat die kretische Kunst eine

Kleinkunst nach Art der japanischen genannt, und man könnte weiter darauf hinweisen, dass die Japaner gleichwohl grosse Macht ihr eigen nennen. Das ist unzweifelhaft richtig (und schliesst auch auf den ersten Blick psychische Schwierigkeiten für uns in sich), aber Japan ist jederzeit waffenfreudig gewesen und hat seit jeher seine Samurai. In Kreta sind keine Anzeichen für ähnliche Verhältnisse da. Hätten wir Porträts aus der kretischen Kultur, wie wir solche von den Hellenen und Römern besitzen, das Rätsel wäre mit einem Schlage durch Einfühlung in dieselben gelöst.

Oder um ein noch grösseres Beispiel zu wählen, das grösste, das sich überhaupt denken lässt: Jesus. Trotz ziemlich reichlicher Überlieferung — vier nicht ganz kleine (nichtwissenschaftliche) Biographieen berichten aus zeitlich nicht grosser Distanz über ihn—ist seine Persönlichkeit von vielen Schleiern umzogen. Wie wenig das Material zwingt, sich ein ganz bestimmtes Bild von ihm zu machen, kann man in Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung nachlesen. Setzen wir nun den Fall, dass wir von einem grossen hellenistischen Künstler eine Porträtskulptur von Jesus hätten, wieviel leichter wäre uns der Zugang zu seinem Innern, das jetzt ein so grosses Rätsel darstellt. Vielleicht würde sich durch Einfühlung in dieselbe dann auch der Gegensatz überbrücken, der heute für uns zwischen dem Jesus der drei ersten Evangelien und dem des Johannesevangeliums besteht.

Der Bereich der Einfühlung.

Das bisher Gesagte verlangt jedoch eine Ergänzung: eine Persönlichkeit und deshalb auch jedes Nacherlebnis von ihr ist keine völlig für sich allein bestehende Grösse, vielmehr existiert sie stets nur im Weltzusammenhang und entfaltet sich ausschliesslich innerhalb von ihm. Jeder Mensch lebt in einer gewissen Zeit und an einem bestimmten Ort. Er ist mit seinem Sein in den Strom des geschichtlichen Geschehens eingegliedert. Mag er an ihm tätig teilnehmen oder bemüht sein, sich in einen entlegenen Winkel zurückzuziehen, niemals entbehrt sein Verhalten des Bezugs auf die zeitgenössische Situation um ihn herum. Wir können ihn darum auch nicht nacherleben,

ohne dass wir ihn bzw. uns in der Phantasie in diesen Zusam menhang selbst einstellen.

Wir müssen deshalb um die geschichtliche Lage *wissen,* mit ihr vertraut sein. Je intimer wir sie kennen, desto lebendiger wird auch die Einfühlung. Das ist einer der Gründe, warum uns umgekehrt Persönlichkeiten, von denen wir etwa nur eine Bildnisbüste haben, aber sonst keine Nachricht, wie etwa bei den vielgenannten sumerischen Porträtskulpturen, irgend etwas zu fehlen scheint. Sie entbehren des Hintergrundes. Wir fühlen ihren Charakter, aber diese in uns leben wollenden, uns vorschwebenden Personen fühlen und wollen gewissermassen ins Leere hinein.—

Wir hatten bisher die Dinge vereinfacht und so betrachtet, als wenn die Einfühlung tatsächlich ein volles Spiegelbild des Eingefühlten zu leisten vermöchte. Das war in Wahrheit eine Schematisierung.

Weder scheinen die Ausdrucksphänomene noch unsere Resonanzfähigkeit auf sie entsprechend fein zu sein, um mehr als eine Art Charakterskizze geben und auch die Gedanken und Absichten mit ausdrücken bzw. erfassen zu können.

Noch viel ungünstiger als dem Lebenden gegenüber ist die Lage dem Porträtkunstwerk gegenüber. Ein solches kann niemals die Totalität des psychischen Zustandes eines Menschen in einem Augenblick wiedergeben, sondern immer nur eine Art Durchschnittsbild, sozusagen den «Typus des betreffenden Individuums» zu der betreffenden Zeit, bedarf es doch zur Herstellung jedes Künstlerporträts einer Reihe von Sitzungen, während deren die Person psychisch unmöglich in völlig gleichem Zustande bleiben kann.

Kein Porträt erlaubt ein Urteil, welche Gedanken den Dargestellten erfüllten. Man mache die Probe und schlage einen Band mit Büsten unbekannter Römer auf und frage sich: Was denkt dieser Mann? Es ist unmöglich, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Man kann sagen: er spricht, aber völlig ausgeschlossen ist es anzugeben, was er sagt. Bei manchen Bildnissen meint man zwar geradezu den Tonfall des Sprechens zu hören. Aber das ist auch alles. Bei neueren Gemälden giebt zuweilen die Unterschrift des Bildes oder der Katalog Aufschluss: «Ein Liebesbrief», «Gute Nachricht» usw., aber die

Darstellung selbst würde es vielfach nicht zum Ausdruck zu bringen vermögen, ausser wenn besondere Umstände hinzukommen. Wenn etwa eine Frau tränenden Auges einem Manne mit dem Taschentuch nachwinkt, so wissen wir, dass es sich um einen schmerzlichen Abschied handelt, bleiben aber im ungewissen, ob es sich um eine Liebestrennung oder einen andern Abschied handelt.

Auch die Ersetzung von Künstlerdarstellungen durch photographische Aufnahmen ändert nicht viel an der Lage. Man schneide aus Ernstaufnahmen oder aus Filmschauspielbildern einzelne Gestalten heraus, niemand wird imstande sein, Genaueres über die Situation und den Bewusstseinsinhalt der betreffenden Person zu sagen.

Die allgemeine geistige Konstitution vermögen wir zwar oft einem Gesicht abzulesen, ob es einem Kaufmann oder einem Gelehrten angehört. Ob der Mensch über praktische oder theoretische Fragen nachsinnt, können wir ihm in vielen Fällen ansehen, dagegen nicht, welches Problem ihn beschäftigt.

Ebenso wenig kann eine Skulptur zum Ausdruck bringen, was für eine Umweltwahrnehmung den Dargestellten erfüllt, ob er sich in einem geschlossenen Raum, auf Bergeshöhe oder am Meeresstrande befindet. Nur durch Zutaten, etwa einen Baumstamm, an den er sich lehnt, das Fragment eines Bootes oder dgl. kann es angedeutet werden. Sein Wahrnehmungserlebnis als solches findet in seinen Zügen keinen genügenden Ausdruck. Ebensowenig versetzen wir uns bei der Nachfühlung in seine körperliche Lage und suchen nicht vor unserem geistigen Auge ein Nachbild all der Wahrnehmungen erstehen zu lassen, die in ihm waren. Wir kriechen nicht gleichsam in eine Statue hinein, um aus und mit ihren Augen in die Welt zu sehen. Nur aus der Reflexion heraus, dass man bei einer vollständigen Einfühlung doch eigentlich so verfahren sollte, kann man einen derartigen Versuch machen, bei dem man dann sofort bemerkt, wie fremdartig und gezwungen das Unternehmen ist.

Die Nachfühlung gilt dem, was ich seiner Zeit das Lebensgefühl der Person genannt habe, und reicht kaum darüber hinaus.

Seit der Erfindung der Photographie ist die Lage in technischer Hinsicht im Vergleich zu früheren Zeiten wesentlich gün-

stiger geworden, wenngleich auch da noch nicht alle Schwierigkeiten fortgefallen sind, denn auch die Photographie lässt wesentliche Unterschiede des Porträts zu, je nach der Wahl des Aufnahmestandpunkts, der Platte, des Papiers und ihrer Behandlung. Jedermann weiss ferner, dass es Photographen giebt, die den Charakter einer Person im Bilde «herauszuholen» verstehen, während andere dazu ausserstande sind. Auch hier kommt wieder ein nicht-rationaler Faktor ins Spiel. Es lässt sich kein Rezept angeben, wie man das charakteristische Porträt zu finden vermag, so wenig wie sich die Differenzen zwischen den einzelnen Individuen inbezug auf die Fähigkeit der Einfühlung beseitigen lassen. Übrigens sind auch die Begabten nicht jeder Person gegenüber in der gleichen inneren Lage. Die Aufnahmeleiterin des ersten Wiener Ateliers sagte mir seiner Zeit, dass sie bei manchen Personen auf den ersten Blick sehe : in dieser und nur in dieser Stellung komme ihr Wesen voll zum Ausdruck, während sie bei anderen eine Mehrzahl von Aufnahmen machen müsse.

Wenn schon die Corpora Imaginum des 19. Jahrhunderts für den historischen Rückblick auf dieses eine ungeheuere Erleichterung bedeuten, so eröffnen sich für die Forschung der Zukunft ganz neue Möglichkeiten. Seit kurzem wird man in der Zukunft die Gestalten der Geschichte im Film sogar in Bewegung sehen, ja man wird sie sprechen hören. Film- und Lautarchive werden von nun an den Urkundenarchiven zur Seite treten. Sie werden dem dereinstigen Historiker die unmittelbare Erlebnisanschauung der Vergangenheit weitgehend ersetzen. Auch das historische Darstellungswerk der Zukunft wird nicht mehr wie alle bisherige Geschichtsschreibung nur aus bedruckten Papierblättern und Bildertafeln bestehen, sondern Seh- und Lautfilmbeigaben enthalten, wie denn schon jetzt einzelne zoologische Bücher anfangen, Schallplatten mit Aufnahmen der Tierstimmen beizufügen. Wir müssen uns freilich an diese neue Literaturgattung, von der nur fragmentarische Anfänge da sind, erst langsam gewöhnen. Wir verfügen im allgemeinen noch nicht einmal über die unumgängliche Benutzungsapparatur. Aber es wird geschehen, und der Tag dürfte nicht fern sein, wo niemand auf dieses Zurückrufen der Vergangenheit ganz verzichten wird wollen. Wie arm erscheint uns schon jetzt der blosse Lese-Mensch der Vergangenheit. Wir müssen uns auch hier

wieder bei alledem, um es in seinen Folgen ganz zu verstehen, bewusst werden, dass die Nachfühlungserfassung der Personen eben niemals ein rein intellektueller gedanklicher Akt war und ist. Der nichtintellektuelle Faktor in der historischen Wissenschaft wird sich in Zukunft viel nachdrücklicher bemerkbar machen als in der Vergangenheit, wo jetzt die Unterlagen für ihn so viel bessere geworden sind.

Versetzen wir uns für einen Augenblick in die Lage eines solchen späteren Historikers und denken wir, dass das ihm Mögliche bereits heute für uns inbezug auf die Vergangenheit Geltung hätte. Wir hätten dann die Gelegenheit, Perikles und Alexander den Grossen selbst zu sehen und ihre Stimme zu hören. Platon und Aristoteles erständen wie lebend vor uns. Giebt es einen Geistesarbeiter, der von solcher Gelegenheit keinen Gebrauch machen würde? Wie viel sicherer wäre der Boden der Forschung einer so umstrittenen Gestalt wie Cicero gegenüber, dessen Charakterbild jetzt zwischen dem eines Heroen und eines Redeadvokaten schwankt.

Schranken des Nachfühlens.

Wir haben bisher vorausgesetzt, dass die Nachfühlung keine grundsätzlichen Schranken kennt. Diese Voraussetzung übersteigt die tatsächlichen Verhältnisse und bedarf mancher Einschränkungen.

Die tiefste Schranke ist wohl durch die absolut individuelle Natur der Person gegeben.

Schon ihrer physiologischen Konstitution nach scheint sie eine solche zu besitzen. Der franko-amerikanische Krebsforscher Carrell geht sogar so weit, anzunehmen, dass schon jede einzelne Zelle eines Individuums für dasselbe charakteristisch und sonach absolut individuell sei. Die Persönlichkeit ist aber auch in psychischer Hinsicht der Anlage nach absolut individuell. Und sollte diese Tatsache für einzelne eineiige Zwillinge bestritten werden, so bleibt auch bei ihnen die Verschiedenheit der Lebensgeschichte. Hier gäbe es als denkbare Ausnahme nur noch den Fall zusammengewachsener sogenannter siamesischer eineiiger Zwillinge, der aber nur ein Kuriosum für Biologie und Psychologie darstellt (ein psychologisch wohl noch in keinem Fall

näher untersuchtes), nicht aber für die Geisteswissenschaften. Sonst hat jeder Mensch seine eigne Lebensgeschichte. Sie hinterlässt Spuren im Individuum, die sich bei keinem andern so wiederfinden können. Seine ganze Vergangenheit liegt auf ihm und färbt sein Bewusstsein. Gemessen an der Aufgabe, die so bedingte Individualität des Lebensgefühls wirklich in vollem Umfange nachzuempfinden, erscheint die Hoffnung, ihr gerecht zu werden, notwendig von vornherein als Illusion. Gewiss wird der, welcher der Beschäftigung mit einem Menschen Jahre widmet, ihm näher kommen, als es sonst möglich ist, aber auch er bleibt durch einen Abgrund von ihm geschieden. Wer das Bild eines andern wirklich ganz in sich trüge, der würde auch seine Reaktion auf alles, was das Leben an ihn heranbrachte a priori anzugeben imstande sein, wenigstens dann, wenn er etwas von einem Dichter in sich hätte.

Wie nämlich der theoretische Physiker imstande ist, auf Grund seiner Theorie neue, noch unbekannte Naturphänomene vorauszusagen und in ihrem Entreffen oder Ausbleiben einen Massstab für den Wahrheitsgeha ltseiner Hypothese hat, so vermag auch die Einfühlung auf ihren höheren Stufen ein Gleiches zu leisten. Die bekanntesten Beispiele dieser Art knüpfen sich an den Namen Schillers. Die Art, wie er im Tell den Charakter des Lebens der Bewohner in der ihm unbekannten Alpenwelt zutreffend wiedergab und wie er in Bezug auf Wallenstein eine Umgestaltnng des damals geltenden historischen Sachverhaltes vornahm, die sich dann später als die geschichtliche Wahrheit erwies, wird für alle Zeit überraschend bleiben. Aber diese Fälle stehen nicht allein. Ähnliches hat Goethe von sich berichtet. In den Gesprächen mit Eckermann erzählt er bekanntlich (26. II. 1824), er hätte jemand, den er nur kurz gesehen und gesprochen hatte, hinterher stundenlang reden lassen können. Und er hat auch gelegentlich eine praktische Prüfung dieser Nachfühlungsfähigkeit bestanden. Im 15. Buch von «Dichtung und Wahrheit» berichtet er von einem gegen ihn gerichtet gewesenen Pamphlet: «Prometheus und seine Rezensenten». Auf Grund einiger Indiskretionen war der Verfasser in seinem engsten Freundeskreise zu suchen. Der Dichter fahndete nun nach ihm in folgender Weise: «Als ich in meiner Stube auf-und abgehend das Büchelchen laut vorlas,

hörte ich an den Einfällen und Wendungen ganz deutlich die Stimme Wagners, und er war es auch».

Mit solchen und verwandten Versuchen könnte man jederzeit die Begabung eines Geisteswissenschaftlers für sein Gebiet mit Sicherheit nachprüfen, und es wäre jedem Jünger dieser Disziplinen zu raten, sich selbst in ähnlicher Weise auf die Probe zu stellen. Wer dabei versagt, auf dessen Nachfühlungsleistungen wäre kein Verlass.

Auf Grund dieser Tatsachen könnte man wohl zu der Meinung kommen, dass mit der Zunahme der Nacherlebnisfähigkeit auch die persönliche Veranlagung zu geisteswissenschaftlicher Forschung in gleichem Masse steige. In Wirklichkeit liegen die Dinge jedoch ganz anders. Das zeigt sich sofort, sobald man die höheren Stufen der Nachfühlung näher ins Auge fasst. Beachtenswert ist schon der Umstand, dass der Schauspieler, der während der Stunden der Konzeption einer neuen Rolle eine hohe Stufe des Nacherlebens erreicht, noch nicht die geringste Veranlagung zum Historiker besitzt. Er hat vielmehr ein Zuviel an Einfühlung. Er geht in der Rolle, dem fremden Leben auf, während der Historiker Abstand von ihm bewahren muss, denn er soll fremdes Leben nicht darstellen, sondern erkennen und schildern.

Steigert sich der Einfühlungsprozess gar noch, so verliert das Individuum geradezu die Einsicht in seine eigene Lage und fängt an sich mit dem andern Menschen zu identifizieren. In meiner Analyse jenes «Mädchens aus der Fremde» (Stuttgart, W. Kohlhammer 1929), das vor Jahren eines Abends in Stuttgarts Strassen hilflos aufgefunden wurde und das scheinbar eine fremde Sprache redete, vermochte ich zu zeigen, dass es sich in diesem viele Monate unaufgeklärt gebliebenen Fall einfach um einen pathologisch gesteigerten Einfühlungszustand handelte. Das Mädchen war seit seinem 12. Jahr, als es mit anderen Altersgenossinnen zu einem Zigeunerlager gepilgert war, von dem Wunschdrang besessen, selbst ein orientalisches Leben unter Zelten zu führen. Dieser Drang war schliesslich so Herr über das Mädchen geworden, dass es in der Rolle, die es zu spielen, nein, die es zu leben wünschte, derart aufging, dass es sich mehr oder weniger für eine Fremde gehalten und sich entsprechend aufgeführt hat.

Den Gipfel erreicht die Einfühlung in gewissen somnambulen Zuständen. In dem berühmten Buch des verstorbenen Genfer Psychologen Th. Flournoy «Des Indes à la planète Mars» (Genève 1900) ist der Fall eines sogenannten Mediums beschrieben, das in seinen Trancezuständen eine vollkommene Kopie des bekannten Zauberers des 18. Jahrhunderts Leopold Cagliostro darstellte, sodass sich sogar die Spannung ihrer Gesichtsmuskulatur veränderte. Sie nahm eine wirkliche Ähnlichkeit mit seiner Physiognomie an und ihre Stimme wandelte sich ins Männliche, wie sie sich denn auch des Sprachschatzes des 18. Jahrhunderts bediente. Es war eine somnambule Wiederholung des Cagliostro, die so weit ging, dass sie ihr eignes Persönlichkeitsbewusstsein einbüsste und sich während solcher Einfühlungsexacerbationen für Cagliostro hielt. Der Fall steht nicht allein. Er ist nur der bekannteste seiner Art.

Unter günstigen Umständen kann auch gelegentlich ein Schauspieler aus dem blossen «Darstellen» in fremdes «Sein» hinübergleiten. Max Martersteig, der bekannte Theaterdirektor, der einen Beitrag zur Psychologie der Schauspielkunst geschrieben hat, spricht darin von einem ihm bekannt gewesenen genialen Schauspieler mit gewaltiger Einfühlungskraft, der gelegentlich von der Darstellung einer Königsrolle in einem Shakespeareschen Drama derart fortgerissen wurde, dass er nach Schluss der Vorstellung, als ihm ein allzu einfaches Abendessen vorgesetzt wurde, das so gar nicht dem Geist seiner Rolle entsprach, es mit den Worten «Ist das ein Essen für einen König?» kurzerhand quer durch die Fensterscheiben auf die Strasse warf.

In allen diesen Fällen haben wir es mit einem Mass von Einfühlung in fremdes Sein zu tun, wie wir es gesteigerter kaum denken können. Und dennoch kann bei solcher Lage der Dinge natürlich von irgend welcher Begabung zum Historiker nicht gesprochen werden. Es zeigt sich nur noch einmal mit besonderer Deutlichkeit, dass die Einfühlung allein noch keine historische Begabung bedingt, ja dass ein Zuviel davon sie geradezu unmöglich macht. Die Nachfühlung darf nicht zum echten eigenen Gefühl werden, sondern muss immer in den Schranken bleiben, die durch das Bewusstsein gegeben sind, dass es sich um eine andere Person und also nur um Nachfühlung handelt. Die Einfühlung soll ja nur ein Mittel der

historischen Erkenntnis sein. Beim Schauspieler ist sie dagegen dazu da, die körperliche Wiedergabe einer andern Person zu erleichtern.

Beim Historiker ist ein Schritt ins Schauspielerische hinein, wie er uns bei Ranke begegnete, ähnlich zu beurteilen, als wenn etwa ein Komponist während seines Schaffens singen oder spielen täte: eine leichte Grenzüberschreitung, die in der besonderen motorischen Veranlagung des betreffenden Individuums ihre Ursache haben dürfte. Würde diese Grenzüberschreitung aber über ein gewisses Mass hinausgehen, so würde aus dem Geschichtsforscher eben ein Schauspieler werden.

Mit der Notwendigkeit, zur eingefühlten Person Distanz zu bewahren, ist allerdings eine weitgehende Beschränkung für das Mass der Einfühlung des geisteswissenschaftlichen Forschers gegeben. Wie nach der Einsicht der neuesten Phase der Physik die physikalische Untersuchung eines Vorganges prinzipiell nicht möglich ist, ohne ihn selbst zu beeinflussen und damit zu verändern—wenn ein Atomkomplex beobachtet werden soll, so muss er eben beleuchtet werden, was nicht anders möglich ist, als ihn mit Lichtquanten zu bombardieren—, so beeinflusst umgekehrt der Akt der Einfühlung den Forscher, denn niemals giebt es eine erfolgreiche Einfühlung, die nicht irgendwie auf sein eignes Wesen abfärbt. Und sobald die Einfühlung ein gewisses Mass überschreitet, sind die fremden Personen für ihn nicht mehr Erkenntnisobjekte, sondern er wird es gleichsam zu ihnen.

Das ist die innere Antinomie der Forschung: das Objekt, die fremde Person, wird um so lebendiger im Bewusstsein, je intensiver die Einfühlung ist. Umgekehrt aber, je intensiver die Einfühlung wird, desto mehr hört die fremde Person auf, Objekt zu sein. Zwischen diesen beiden Gefahren hat der Historiker hindurch zu steuern.

Einer vollkommenen Angleichung der Einfühlung in das Original stehen jedoch auch noch ganz andere Schwierigkeiten als die schon behandelten entgegen, so in zeitlicher Beziehung.

Das Nacherleben eines Geschehens würde bei voller Ähnlichkeit nämlich genau so lange dauern, wie dieses Geschehen selbst Zeit in Anspruch genommen hat. Es könnte auch nicht «mit grösster Geschwindigkeit» «dasselbe Erleben» wiederholt

werden, denn zum wirklichen Erleben gehört als ein dazu gehöriges Moment auch sein bestimmter Zeitcharakter. Ein überstürztes rapides Erleben ist etwas durchaus anderes als ein langsames ebendesselben Vorganges. Ganz abgesehen davon, dass wir zu einer solchen Beschleunigung des Erlebens, wie sie hier erforderlich wäre, überhaupt nicht imstande sind.

Wie gross die zeitlichen Differenzen zwischen Nachfühlung und realem Erleben eigentlich sind, das wird riesenhaft deutlich, sobald man einmal einen zahlenmässigen Vergleich anstellt. Die Darstellung des ungefähr ein halbes Jahr dauernden russischen Feldzuges Napoleons nimmt bei Ranke (in der Reclamausgabe) 22 Seiten ein. Man liest sie in etwa einer halben Stunde. Sechs Monate Geschehens, also rund 260000 Minuten, werden auf 30 Minuten zusammengedrängt, d. h. auf weniger als 1/8000 der Originalzeit.

Vollkommen irrig wäre es, anzunehmen, dass diese 6 Monate mit 8000facher Geschwindigkeit vom Leser nacherlebt würden. Um eine eigentliche Gesamtbeschleunigung des Nacherlebens handelt es sich nicht. Das würde voraussetzen, dass alle Geschehnisse der Wirklichkeit nacherlebt werden. In Wahrheit greift der Historiker nur ein paar Hauptpunkte heraus—man kann ihre Zahl abzählen, es werden kaum ein paar Dutzend Handlungen und Ereignisse sein. Sie sind ganz ungleichmässig über die 6 Monate verteilt und werden mit sehr verschiedener Ausführlichkeit behandelt. Bald wird eine einzelne Episode mit fast novellistischer Breite geschildert, dann wieder werden Tage, Wochen und Monate übersprungen oder mit einem Worte abgefertigt.

Was ein wirkliches Nacherleben eigentlich ist, sieht man an der stigmatisierten Therese Neumann aus Konnersreuth. Dieselbe erlebt das Leiden Jesu jede Woche von Donnerstag Nachmittag bis Freitag Mittag nach. Genau so lange wie der Leidensgang Jesu gedauert hat, dauert auch ihr Nacherleben. Ähnliches wird auch von anderen Stigmatisierten berichtet. Damit vergleiche man nun das «Nacherleben» theologischer Schriftsteller, die an ihrem Schreibtisch sitzend sich in Jesu letzte Stunden versenken.

Die Konfrontation beider Nachfühlungsakte, die hier ohne jede Spitze und böse Absicht erfolgt, lässt die Unterschiede ufs schärfste und lehrreichste mit fast grausamer Deutlichkeit

hervortreten. Die Abbildleistung der Wissenschaft wird allzu oft weit überschätzt. Verglichen mit der Einfühlung der Therese Neumann erscheint die jedes Religionshistorikers unfassbar gering. Und doch ist diese Beschränkung der Nachfühlung für ihn geradezu notwendig. Er betastet überhaupt nur gewisse Momente des Geschichtsverlaufs und auch sie nur in flüchtigster und höchst fragmentarischer Weise. Daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern. Selbst wenn es dazu kommt, dass geschichtliche Ereignisse weithin für die Nachwelt wirklichkeitstreu reproduzierbar sein werden, die Schranken unseres Geistes werden den Historiker stets zwingen, sich auf das Herausheben eines Minimums von Momenten zu beschränken, und nicht einmal ein einziges ist uns in seiner Totalität erfassbar.

Die Schranken sind sehr eng für uns, und der älter werdende Mensch empfindet den Stückwerkcharakter unseres Wissens zunehmend stärker. Wie anders müsste die historische Allesschau eines Geistes ein, der jedes Detail des Geschichtsverlaufs und das ganze Hin und Her der Beziehungen von Mensch zu Mensch künstlerisch nachfühlend zu durchschauen und gedanklich klar zu erfassen vermöchte.

Es giebt aber auch noch ganz andere Schranken der geisteswissenschaftlichen Einfühlung. Sie beruhen darauf, dass die betreffenden Zustände sich zu weit vom allgemeinen menschlichen Sein entfernen.

Ein solches Gebiet, dem gegenüber die Einfühlung sehr schnell versagt, sind z.B. die religionsgeschichtlich so wichtigen ekstatischen Zustände, wie sie die Mystiker aller Zeiten gehabt haben. Diese liegen so weit ab vom eignen Erleben des modernen Menschen, dass nur noch ihre alleruntersten Stufen eben noch andeutungsweise nachfühlbar sind. Alles, was darüber gelegen ist, könnte nur der nachfühlen, der Ähnliches selbst erlebt hat. Die Voraussetzung dazu wäre aber, dass er in ähnlicher Weise auf religiöses Leben konzentriert ist und ein gleiches Mass von Abwendung von der Welt, von Selbstbeherrschung und Askese aufweist wie jene Mystiker, denn daohne tritt die Ekstase im allgemeinen nicht auf. Eine solche Hingabe an Gott und die asketische Selbstzucht besitzt aber kein moderner Forscher, denn dann wäre er kein Forscher geworden, sondern er würde

sich, und zwar vermutlich in einer geschlossenen Mönchsgemeinschaft, dem religiösen Leben widmen, da ausserhalb derselben ein solches Aufgehen in Gott schwerlich durchführbar ist.

In diesem Fall ist es also so, dass die Einstellung auf die Forschung geradezu eins ihrer Objekte — die Ekstase — zerstört bzw. seine Entstehung überhaupt unmöglich macht. Es ist, als wenn man die Struktur einer lichtempfindlichen Schicht im Hellen studieren wollte. Auch die Ekstase gedeiht nur in dunkler Abgeschiedenheit vom Leben, bei völliger Abkehr von der Welt und der weltlichen Wissenschaft.

Was die geisteswissenschaftliche Forschung solchen unnacherlebbaren Zuständen gegenüber allein zu leisten vermag, ist rein begriffliches, nachkonstruierendes Verstehen. Auf Grund der Selbstbeschreibungen der Ekstatiker können wir verstandesmässig ihre Erlebnisse begrifflich charakterisieren und einordnen, so wie etwa der partiell Farbenblinde sich rein begrifflich ein Bild von der Farbenwelt des voll Sehtüchtigen zu machen imstande ist. Der Rot-Grün-Blinde etwa weiss, dass derselbe noch mehr Urqualitäten als Blau, Gelb, Weiss und Schwarz sieht, Qualitäten, die aber ebenfalls durchaus Farben wie jene sind. Kurz, die Mitteilungen des Farbentüchtigen entbehren für ihn nicht jeden Sinnes, er vermag sie vielmehr begrifflich durchweg zu verstehen, mit Ausnahme des einen Punktes, dass er keine Anschauung von den Qualitäten Rot und Grün zu erlangen vermag. Statt dessen kann er nur von «zwei weiteren Farbqualitäten» sprechen. Aber das ist weit besser als nichts, weiss er doch wenigstens, dass es eben Farben sind und nicht etwa Töne oder irgendetwas nach jeder Richtung Nichteinordnenbares.

Ganz ebenso vermögen wir den Schilderungen der Ekstatiker vielerlei über ihre Zustände zu entnehmen und gewissermassen ihren geometrischen Ort in der Gesamtheit der uns denkbaren psychischen Erlebnisse zu bestimmen. So entnehmen wir den Angaben der Mystiker, dass es sich um Erhebungszustände handelt, die in eine Gruppe mit den normalen religiösen Erhebungen gehören, dass jedoch ihr «Erhobenheitscharakter» noch weit über jenen liegt. Alles ist noch weit «reiner», «höher». Dazu entschwinden eine Menge von Momenten, die sonst dem Ich zu eigen sind. Und schliesslich verliert der Ekstatiker

sogar alles, was wir als Erlebnis der eignen «Persönlichkeit» bezeichnen. Dies und noch manches andere vermögen wir über den ekstatischen Zustand auszusagen, obwohl wir ihn nicht nachzuerleben vermögen. Es ist eine rein begriffliche Charakterisierung, hinter der kein anschaulicher seelisches Nachfühlungsbestand mehr steht, und doch sicherlich weit mehr, als wenn wir überhaupt nichts davon wüssten.

Wo wir im Geistesleben auf neue psychische Momente stossen, ist uns überhaupt vielfach die Nachfühlung versagt, freilich nicht überall. Dort, wo sie den rechten Ausdruck im Physischen erlangen, finden sie auch in uns seelischen Widerhall. Die neuen Gefühlsqualitäten, die Goethe und in unserer Zeit Nietzsche in ihrer Sprache, zumal in ihrer Lyrik, zum Ausdruck gebracht haben, lassen auch in uns entsprechende Erlebnisse wachwerden, die wir aus eignem psychischen Vermögen nie gehabt hätten. Denn das ist eben das Eigentümliche unserer Gesamtorganisation, dass die Wahrnehmung des Ausdrucks fremden Seelenlebens unter Umständen qualitativ völlig neuartige Seelenregungen in uns hervorzurufen vermag. Der Wortausdruck, den die Ekstatiker für ihre Zustände fanden, reicht dazu allerdings nicht aus; dazu weichen dieselben allzustark von den unsrigen ab. Eher schon wären vielleicht die Züge ihres Gesichtes oder der Klang ihrer Sprache dazu imstande gewesen, wobei allerdings zu beachten ist, dass auf der Höhe der Ekstase, wie es scheint, die Züge starr werden und die Stimme versagt.

Die höchsten Stufen religiösen Lebens entziehen sich überhaupt der anschaulichen Nachfühlungserkenntnis. Niemand wird den Anspruch erheben, dass er Jesu Lebensgefühl in sich nachzuerleben imstande sei. Auch hier sind wir auf dürftiges begriffliches Nachkonstruieren angewiesen. Sein Bewusstsein der Sündlosigkeit, sein Gefühl innigsten Einsseins mit seinem himmlischen Vater, eines engeren, als es je ein Mensch vor oder nach ihm gehabt hat, — denn er fühlte sich dazu befugt, an Gottes Stelle Sünde zu vergeben: der unerhörteste Anspruch, der über eines Menschen Lippen zu kommen vermag —, wer will sich vermessen zu sagen, dass er das alles nachempfinden könne? Vor der grössten Gestalt der Geschichte verstummen wir und kommen nicht über spärliche begriffliche

Formulierungen hinaus. Vor wenigen Jahren ist sogar noch ein neuer, bisher unbekannter Zug zu seinem Bilde hinzugekommen: er hat in Versen gesprochen, wie man jetzt weiss. Auch dieses Moment muss also in seine Person noch mit hineingefühlt werden.

Die günstigste persönliche Lage ist inbezug auf die religiöse Nachfühlung für den Forscher übrigens, wie bei dieser Gelegenheit bemerkt sei, keineswegs eine starke persönliche Religiosität von ausgeprägtem Typus, sondern die eines allgemeinen, noch nicht abgeschlossenen religiösen Suchens. Diese Einstellung giebt den weitesten Blick, macht am allseitigsten empfänglich, jene verengt bereits. Daher hat die moderne Religionswissenschaft ihre Haupterfolge erst nach der Erschütterung aller konfessionellen Religiosität erzielen können.

Einfühlung und Schizophrenie.

Ein besondersartiges Erlebnisgebiet, dessen Nacherlebbarkeit heute im allgemeinen geleugnet wird, ist das der Schizophrenie.

Die moderne von Jaspers inaugurierte Bewegung der Psychiatrie unterscheidet ja geradezu zwei Gruppen geistiger Erkrankungen, je nachdem ob sie «verständlich» d. h. einfühlbar, in der Phantasie nacherlebbar, oder ob sie es nicht sind. Während die zirkulären Erkrankungen nachfühlbar sind, soll das Wesen der schizophrenen Zustände darin bestehen, dass sie nicht nacherlebbar seien. Auf die geschichtliche Welt übertragen würde das bedeuten, dass die schizophrenen Gestalten dem zentralen Verstehen des Historikers entzogen sind und ihre Lebens- und Wirkungsgeschichte also nach ganz anderer Methode behandelt werden muss. Sie liesse sich nur chronikartig darstellen, nicht in jener psychologisch zusammenhängenden Gestalt, wie sonst heute politische, Religions-oder Kunstgeschichte geschrieben wird.

Man kann nicht sagen, dass es sich um eine praktisch bedeutungslose Angelegenheit handelt, denn in der Kulturgeschichte haben zuweilen Schizophrene eine erhebliche Rolle gespielt. Die neuere internationale Kunstentwicklung ist bekanntlich zeitweise von schizophrenen Künstlern eingeleitet und mass-

gebend beeinflusst worden. Diese würden dann also nur für eine historische Methode geringeren Ranges in Frage kommen.

In Wirklichkeit ist die Lage jedoch viel verwickelter. Denn erstens giebt es keine scharfe Grenze zwischen normal und schizophren, also sind auch Gestalten da, die nur teilweise unverständlich bleiben könnten. Zweitens giebt es nicht nur schizophrene historische Persönlichkeiten, sondern auch schizophrene Forscher. So erhebt sich denn das noch garnicht aufgeworfene Problem, wie es mit dem Begreifen von Schizophrenen durch Schizophrene steht. Nach meinen Eindrücken findet ein solches statt. Für den schizoiden Menschen sind andere Schizoide nicht völlig unverständlich, sondern einfühlbar. Zugleich entsteht jedoch auch das Problem, ob der Schizoide zugleich auch dem Nichtschizoiden nachfühlen kann. Auch hier lautet die Antwort bejahend, sodass dann also der Schizoide im Vorteil ist. Er begreift sowohl Schizoide wie Nichtschizoide. Das alles gilt freilich wohl nur für leicht Schizoide. Ob es bei stärker entwickelten Fällen noch ebenso ist, lasse ich dahin gestellt sein.

In manchen Fällen scheinbarer Schizoidie handelt es sich allerdings wohl nicht um echt Schizoides, sondern um eine mitgemachte Mode. Das kann sowohl auf der Seite der Produktion wie der nachfühlenden Forschungs- oder anderer Einstellung der Fall sein.

So wie eben charakterisiert würde sich die Lage darstellen, wenn die, fast hätte ich bereits gesagt, klassische Lehre von der Unverständlichkeit der schizophrenen Geisteslage ohne Einschränkung zutrifft. Das scheint nun aber nicht ganz der Fall zu sein, sobald man den Dingen nahe kommt.

Ich erläutere es an dem Kulturgebiet, auf dem die schizophrene Geistesverfassung in jüngster Zeit besonders hervortrat, an der Kunst. Die expressionistische Bewegung war der Höhepunkt. Als Normale standen wir vielfach vor, wie es schien, absoluten Rätseln. Es war schon viel, wenn uns hier und da ein Farbenton, eine Farbenkombination oder eine Linienführung besonders zusagte. Es unterlag aber keinem Zweifel, dass die formalen Qualitäten nicht das Wesentliche dieser Kunstwerke, sondern gewissermassen nur zufällige normale Nebenwerte derselben darstellten. Das Andere, das Wesentliche erschloss sich

uns nicht, sondern blieb uns hartnäckig rätselhaft. Die Fragmente von Gesichtern, Bruchstücke von Noten, seltsame Kanten, Ecken und Felder, und alles das noch wirr durcheinandergewirbelt, war für uns eine unverständliche Sinnlosigkeit.

Die Frage blieb, ob diese Unverständlichkeit eine ganz prinzipielle und nicht zu beseitigende, ja nicht zu mildernde ist. Die Antwort gab mir eine Führung durch die moderne Gemäldesammlung der Stadt Halle bald nach dem Weltkrieg durch ihren Direktor Furtwängler bei Gelegenheit eines Kantkongresses daselbst. Er vermochte es durch Lenkung der Aufmerksamkeit auf verschiedene Momente teils formaler teils inhaltlicher Natur eine ganze Reihe von zunächst völlig sinnlos erscheinenden Bildern verständlich und einfühlbar zu machen. Zerrissene Linien etwa, welche sich nicht nur auf vom Sturm aufgewühltem Wasser fanden, sondern auch bei Strassen und Häusern, erschienen dann als gesteigerter Ausdruck des Sturmes und seiner Gewalt. Es wurden von ihm gleichsam auch diese Gegenstände zerfetzt und zerrissen.

Das Vorhandensein fragmentarischer Objekte auf einem solchen Bilde liess sich weiter verstehen als ein Festhalten momentaner Blicke. Wenn der Beschauer selbst in ein solches Unwetter hineingerät, so erfasst er ebenfalls nicht die Totalität der Objekte, sondern nur einzelne Seiten, Momente werden von seinem Blick erhascht. Dieses Fragmentarische unseres Auffassens in solcher Situation, so wurden wir belehrt, wolle der Künstler wiedergeben. Ein paar Noten sollten dem Musikalischen Töne oder ein ganzes in den Sturm hineingehöriges Motiv zu innerem Ertönen bringen. Die Malerei vermähle sich mit ihrer Schwester, der Musik. Die musikalischen Symbole haben hier im Grund keinen malerischen Sinn mehr, ihre Bedeutung liegt nicht in ihrer graphischen Form, sondern sie haben die rein funktionelle Bedeutung, Zeichen zu sein und musikalische, also einem ganz andern Sinnesgebiet angehörige Vorstellungen hervorzurufen und in das Kunsterlebnis mit eingehen zu lassen.

In anderen Fällen wieder, hörten wir, sind dargestellte Objekte nicht nur sie selbst, sondern sie fungieren gleichzeitig und vor allem als Symbole. Hier liegen die grössten Schwierigkeiten für ein Verstehen, denn nur wenige Symbole sind für jeden Menschen ohne weiteres verstehbar, sodass man weiss,

was sie bedeuten. In vielen Fällen ist jedoch der Vergleichspunkt verborgen. Wird er erkannt, so gewinnen auch manche, zuvor unverständliche Bilder ihren Sinn, genau so, wie dann manche zunächst sinnlos anmutenden Träume einen inneren Zusammenhang offenbaren. Es lässt sich also auch für uns Normale in manchen, zunächst ganz unverständlich erscheinenden Fällen doch eine Strecke weit, zuweilen wohl auch völlig der Nebel zerstreuen.

So angesehen scheint es sich bei dem Gegensatz normal-schizoid nicht um einen absoluten, sondern nur um einen relativen zu handeln. Beim Schizoiden liegen nicht völlig neue intellektuelle Akte vor, sondern es sind nur gewisse, beim Normalen—wenigstens beim Kulturmenschen—in den Hintergrund getretene Funktionen übermässig entwickelt und überwuchern beim Geisteskranken dann völlig die normalen Akte.

Nach dem Gesagten wird es nun auch begreiflich sein, dass ich auf die merkwürdiger Weise bisher—soweit ich sehe—überhaupt noch nicht gestellte Frage, ob der Schizophrene nur für den Normalen oder auch für andere seiner eignen Geistesart unverständlich sei, verneinend antwortete. Wie von Nervösen gilt: Les nerveux se recherchent, so ist von den Schizoiden zu sagen: Les schizoides se comprennent. Nur so ist es auch begreiflich, dass die schizoide Kunst schnell eine ganze Bewegung wurde. Es war nicht alles blosses Nachläufertum und reine Mode, sondern mindestens die ersten Schüler fühlten sich durch die eigentlichen Schöpfer der Sache in ihrem eignen Wesen berührt und angeregt. Die neuen Produktionen waren ihnen nicht so anstössig und unverständlich wie uns, sondern begegneten bei ihnen verwandten Adern.

Sobald wir es freilich mit den wirklich Psychotischen zu tun haben, erhebt sich eine neue Grenze der Einfühlung: der Geisteskranke ist viel zu sehr mit sich selbst und seinen eigenen Ideen beschäftigt, als dass er noch Interesse und innerlich Raum für andere und deren Schaffen haben könnte. Es ist das aber eine ganz andere Schranke der Nachfühlung, als sie für uns dem Schizophrenen gegenüber besteht. Sie liegt in einer Linie mit der Einengung des irgendwie innerlich stark auf etwas konzentrierten Menschen.—

Mit den bisherigen Ausführungen sind gewisse Grenzen der

Einfühlung bezeichnet. Es wäre jedoch irrig anzunehmen, dass damit auch nur alles Wesentliche schon getroffen ist. Es giebt noch viele andere psychologisch abnorme Fälle, in denen Verständnisgrenzen deutlich zutage treten. Dahin gehören alle jene Fälle geistiger Erkrankung, die nicht als reaktive Psychose auftreten, also nicht durch psychische Faktoren ausgelöst werden. Ja genau betrachtet gehören auch reaktive Erkrankungen hierher, denn es muss auch bei ihnen gesagt werden, dass der Übergang in die Krankheit nicht stets wirklich nachfühlbar ist. Wenn Kretschmer z. B. an der Hand seines Materials im einzelnen uns plausibel zu machen weiss, dass der sensitive Beziehungswahn durch psychische Momente bedingt ist — er hat einmal eine allgemeine psychische Sensitivität und gesteigerte ethische Empfindlichkeit zur Voraussetzung und verlangt zweitens irgend eine als ethische Verfehlung empfundene Handlung —, so bleibt es trotzdem unverständlich, wie plötzlich aus dieser Situation heraus ein Beziehungswahn auftreten kann. Er stellt gegenüber dem Verhalten einer Normalperson ein Novum dar. Diese reagiert eben anders und verfällt nicht in Beziehungswahn.

Sogar schon der unmotivierte Wechsel zwischen depressiven und hyperthymischen Zuständen ist dem Normalen nicht eigentlich nachfühlbar. Der Übergang vom einen Zustand in den andern ist lediglich als Tatsache festzustellen und entbehrt jedes psychischen Zusammenhanges. Auch der leicht Zirkuläre erscheint deshalb dem Aussenstehenden (wiederum nicht ebenso einem andern Zirkulären) als «verrückt» und als genau so bizarr wie irgend ein schizoid Absonderlicher.

Alle diese Probleme könnten aber von uns hier vernachlässigt werden, wenn sich nicht so oft bei kultur- oder weltgeschichtlichen Persönlichkeiten Züge nachweisen liessen, die ins Bereich des Pathologischen hineinfallen. Durch W. Lange-Eichbaums Buch über Genie, Irrsinn und Ruhm (1928) wurde das noch einmal so eindringlich und mit so viel Materialbelegen nachgewiesen, dass auch der Widerstrebende die Tatsache zuzugeben genötigt ist. Wo immer aber Pathologisches in einer weltgeschichtlichen Person vorhanden war, erhebt sich die Frage, ob bzw. wie weit wir es mit Erlebnissen zu tun haben, die jenseits des einfühlungsmässig Erfassbaren gelegen sind.

Eine gute sogenannte Pathographie über irgendeine Persönlichkeit hat gerade darin ihren Wert, dass sie diese dem Normalen nicht nachfühlbaren Stellen in seinem Seelenleben herausarbeitet. Dahin gehören z. B. die wechselnden Wogen von Depression und gesteigertem Tätigkeitsdrang, die über Bismarck kamen, und ebenso die Verfolgungsideen Rousseaus.

Schliesslich zählen zu den Schranken der Nachfühlung auch noch die Krankheitswirkungen der Freud'schen ins Unbewusste versunkenen Komplexe. Die einzelnen hysterischen Symptome sind zwar nachfühlbar, nicht aber ihr Hervorgehen aus dem verdrängten Erlebnis, das ja auch für den Kranken selbst ausserhalb des Bewusstseins erfolgt.

Einfühlung und Masse.

Eigenartig ist das Verhältnis der Einfühlung zur Masse.

Die psychischen Erlebnisse der Masse können im eigentlichen Sinne überhaupt nicht nachgefühlt werden, denn nacherleben können wir auf einmal stets nur ein einzelnes Individuum, mehrere immer nur nacheinander, während wir auf physischem Gebiet eine Mehrzahl von Personen auf einmal wahrzunehmen imstande sind.

Genau so wenig wie das n=Körperproblem allgemein lösbar ist, so wenig können wir die Erlebnisse von n Menschen gleichzeitig nacherleben, ja nicht einmal die von nur zwei Menschen, während das 2=Körperproblem ohne weiteres lösbar ist.

Die Begeisterung oder Angst einer Masse vermögen wir daher nur in der Weise nachzufühlen, dass wir einfach Angst oder Begeisterung innerlich nachfühlen und sie dabei als ein in allen Gliedern der Masse vorhandenes Erlebnis vorstellen.

Eine Gruppenseele als eigentliches Individuum giebt es ja so wenig wie eine wirkliche Volksseele,—alles das sind nur abgekürzte Bezeichnungen für ganz andere Sachverhalte. Gäbe es aber derartige «überindividuelle Individuen», um diesen scheinbar paradoxen Ausdruck zu gebrauchen, so würde das am Einfühlungsproblem prinzipiell nichts ändern. Es käme dann eben eventuell noch Einfühlung in dieses weitere Individuum in Betracht. Die Lage wäre ganz die gleiche, wie sie gegenüber der Bil-

dung gewisser höherer tierischer Individuen aus niederen vorliegt, z. B. bei Volvox, und vielleicht (obwohl nicht sicher) bei in jüngster Zeit angeblich mehrfach beobachteten sogenannten Heerwürmern. Es liegt aber bisher keine Veranlassung vor, bei einer Menschenmenge an die Bildung eines echten höheren Inviduums zu glauben. Vielmehr scheint sie stets nur eine Summe von Individuen zu sein. Wenn diese sich auch in solcher Zusammendrängung etwas anders verhalten als in mehr isoliertem Zustand, so bleibt doch die Menge immer eine blosse Summe aus ihnen. Wenn wir dennoch die Menge sprachlich und gedanklich wie ein echtes Individuum behandeln, so ist das lediglich ein intellektueller Kunstgriff, der eben durch unser Unvermögen bedingt wird, mehr als eine Person gleichzeitig einfühlend vorzustellen. Wir vernachlässigen das Individuelle an allen Einzelpersonen, betrachten nur das ihnen allen gemeinsame Verhalten und konstruieren gewissermassen eine Grossperson, in der es vereinigt ist. Das ist aber eine blosse Hilfskonstruktion. Könnten wir wie Gott alle Personen neben einander in ihrem Einzelsein erfassen, so käme eine solche Konstruktion überhaupt nicht in Frage. Sie wäre vollständig überflüssig, da wir eben das ganze interindividuelle psychische Gewebe durchschauen würden.

Es ist eine Art (nicht vollständiger!) Parallele zu unseren makroskopischen Wahrnehmungen. Während wir aus der Nähe einzelne Sandkörner, ja auch mehrere davon zu erfassen vermögen, ist das aus einiger Entfernung grösseren Mengen von ihnen gegenüber uns nicht möglich. Wir sehen dann statt dessen einen Sandhaufen, eine Düne und dgl., die wahrnehmungsmässig etwas ganz anderes als viele Sandkörner sind. Bis zu den physikalisch letzten Bestandteilen der physischen Welt geht unsere Wahrnehmung ja überhaupt nicht hinunter.

Die Konstruktion von Pseudopersonen und die Pseudoeinfühlung in sie reicht sogar noch viel weiter. So reden wir vom Staat, von Vereinen und vielem anderen, als seien es Personen und fühlen uns auch in gewisser Weise in sie ein, als existierten sie wirklich als solche, das Recht spricht sogar ausdrücklich von «juristischen Personen», während es doch nur natürliche giebt. Die Gefahr, diese fiktiven Kunstpersonen und die Einfühlung in sie für real zu nehmen, ist allerdings nicht gross, viel geringer als hinsichtlich des Begriffs der Volksseele.

FORTSCHRITTE DER ARBEITSPSYCHOLOGIE

von

RICHARD PAULI

Universität München

1. Die Arbeitspsychologie, vor einem Menschenalter von E. Kraepelin begründet, hat nicht zuletzt unter dem Einflusse der mächtig sich entwickelnden praktischen Psychologie unleugbare Fortschritte gemacht (5). Es sei nur hingewiesen auf die Ausbildung entsprechender Testverfahren wie des Durchstreichungsversuches oder des Sortierens, die beide mannigfache Ausgestaltungen erfahren haben (4, 6, 14). Bezeichnend für die heutige Entwicklung und ihren hohen Stand ist die Poppelreutersche Arbeitsschauuhr. Mit ihrer Hilfe gelingt die genaue Bestimmung des Leistungsverlaufes nach den drei möglichen Seiten in Gestalt der *Stückzeitkurve,* der *Zähl- und der Mengenkurve,* wobei diese Benennungen sich auf den jeweiligen Massstab der Arbeitsleistung beziehen: Dauer des einzelnen Stückes oder stets gleiche Zahl bei wechselnder Zeit oder endlich umgekehrt. (13).

Im Folgenden soll von einigen neueren Untersuchungen die Rede sein, die sich eng an Kraepelin anschliessen und vor allem für die Anwendung auf das Leben geeignet erscheinen, im Sinne eines leicht und sicher zu handhabenden Testverfahrens von besonderer Ergiebigkeit.

Den Ausgangspunkt bildet eine Reihe von Untersuchungen, die sich im Gegensatz zu den älteren Arbeiten nicht auf Individualkurven, sondern auf die durch Massenversuch gewonnenen Mittelwertskurven stützen (Mengenkurven für das Dauerrechnen, das fortlaufende Addieren nach Kraepelin). Die Auswirkungen von Alter, Geschlecht, Bildung und auch von narkotischen Mitteln (Coffein) liessen sich so im einzelnen nachweisen. Dazu kam—und gerade dieser Gesichtspunkt ist wesentlich — der Einfluss der inneren Stellungnahme zur Arbeit, so wie er durch das Bewusst-

sein von deren Grösse bzw. Dauer bedingt ist; weiter die Gefühlsbetonung der Tätigkeit als solcher (10).

Auf dieser Grundlage ergab sich der jetzt ins Auge zu fassende Fortschritt, der sich in dreifacher Beziehung geltend machte: in Richtung der Problemstellung, der Verfahrungsweise und der so erzielten Ergebnisse.

2. Was die *Forschungsaufgabe* angeht, so drängte der Gedankengang mit innerer Notwendigkeit auf die Frage hin, ob und inwieweit die Persönlichkeit und ihre Eigenart auf diesem Wege erschlossen werden können. Die Betrachtung der Hauptmerkmale der Arbeit zeigte, dass und in welchem Sinne dies der Fall sein könne. Eines stand von vorneherein fest; Da das Addieren zweier einstelliger Zahlen die einfachste Rechnung darstellt, die es überhaupt gibt, und da sie weiter seit dem 7. Lebensjahre bekannt und vollkommen gekonnt ist, so handelt es sich keinesfalls um einen Intelligenztest; denn eine Aufgabe, deren Lösung durch Beziehungserfassung und Urteil erst zu finden wäre, liegt hier nicht vor. So kommt nur die Willensseite als das entscheidende Moment in Betracht. In der Tat bemisst sich die Leistung nach der in der Zeiteinheit gelieferten Menge richtiger Additionen. Dies drückt sich besonders in dem Umstande aus, dass nicht einfach Rechnen von der Versuchsperson verlangt wird, sondern darüber hinaus *ausgesprochene Höchstgeschwindigkeit,* ohne jede Pause, während längerer Zeit hindurch (eine Stunde im allgemeinen). Das ist im Falle der Verwirklichung gleichbedeutend mit einer erheblichen Anstrengung und deshalb Willensanspannung unter tunlichster Überwindung der unvermeidlichen Ermüdung. Erforderlich ist weiter eine gewisse innere Sammlung, weil ohne das angesichts der Geschwindigkeit Fehlleistungen auftreten müssen. Da die ganze Arbeit ohne eigentlichen Anreiz ist—sie ist weder neu noch führt sie zu einem selbstständigen Enderfolg—so setzt sie entschieden Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung voraus, zumal sie nicht eigenem Antrieb, sondern lediglich einer fremden Anforderung entspringt; im Hinblick auf letztere kann man auch von Zuverlässigkeit sprechen. Endlich verlangt sie infolge gewisser Eigentümlichkeiten, die sie vom üblichen Addieren unterscheiden, eine gewisse Umgewöhnung und Einstellung (Anpassung und Gewöhnung): wiede-

rum Beanspruchungen der Willensseite des Menschen. Betrachtet man sie genauer, so kann kein Zweifel sein, worum es sich handelt: um den Leistungswillen und die Leistungsfähigkeit, soweit sie von ihm allein abhängt, also letztenendes um einen charakterologischen Test, der Lebens-und Berufswichtiges trifft. Wenn hier von Charakter die Rede ist, so ist nur das Moment berücksichtigt, das auf die Sache geht, nicht aber mit dem Menschen zu tun hat. Diese Begrenzung ist von vorneherein gegeben. Andererseits wird das Gebiet des rein Charakterlichen insofern überschritten, als dank der wichtigen Rolle der Aufmerksamkeit mindestens eine Teilbedingung der Intelligenz miterfasst wird. Jedenfalls handelt es sich nicht um einen Sondertest, der irgendeine bestimmte Begabung feststellen will, sondern im Gegensatz dazu um einen ausgesprochenen Ganzheits-oder Persönlichkeitstest.

3. Seinen Zweck kann das *Verfahren* freilich nur erfüllen, wenn es—in besonderer Weise ausgestaltet—sachgemäss und sorgsam angewandt wird. Langjährige Erfahrungen haben zu einer bestimmt ausgeprägten Form geführt, die im einzelnen beschrieben werden soll. Was das Material betrifft, so geht es auf die ursprünglichen Kraepelinschen Rechenhefte zurück; sie enthalten bekanntlich senkrechte Reihen einstelliger Zahlen als der Grundlage für die auszuführenden Additionen. Es soll auf diesem Wege eine möglichst gleichmässige Beanspruchung herbeigeführt werden. Gerade dieser Zweck wird indessen nicht voll erreicht, denn das Umblättern wie das Schreiben an der geknickten linken Innenseite bedingen Störungen, die sich im einzelnen nicht nachprüfen lassen. Ebenso besteht Unsicherheit, was die Zusammensetzung der Ziffern und die damit gegebenen Schwierigkeitsunterschiede angeht: beides nicht im Sinne des Versuchszweckes. Unter diesen Umständen hat an die Stelle der seither verwandten Rechenhefte der *genormte Rechenbogen* zu treten. Er vermeidet die erwähnten Fehler; denn eine Seite umfasst 2000 Rechnungen, sodass im Ganzen doppelt so viele verfügbar sind: genug für eine aussergewöhnliche Stundenleistung, die selbst beim gebildeten Erwachsenen im Durchschnitt unter 3000 liegt. Dabei braucht das Blatt nur einmal umgewandt zu werden (von unten nach oben). In vielen Fällen entfällt auch dies, da bei weniger lei-

stungsfähigen Personen (Jugendlichen besonders) oder auch bei verkürzter Dauer die erstgenannte Zahl und damit die erste Seite ausreichen. Wichtiger noch ist die Anordnung der Ziffern nach den Grundsätzen der Wahrscheinlichkeit. In Betracht kommen alle von 2–9, während o und 1 als ungeeignet ausscheiden bzw. lediglich für Hilfszwecke benutzt werden. Die genannten Zahlen kommen beim genormten Rechenbogen alle gleich oft vor ebenso ihre paarweisen Verbindungen, 64 im ganzen, und zwar in der Art, dass ihre Reihenfolge nur innerhalb dieser Gruppe wechselt (Anfang und Ende durch o oder 1 kenntlich gemacht). So ist die volle Gleichartigkeit der Leistungen in jedem Zeitpunkte gewährleistet; Schwankungen können demnach nur auf inneren Ursachen beruhen: ein wichtiger Gesichtspunkt.—Bemerkt sei noch, dass der Rechenbogen je nach Bedarf beliebig verkleinert werden kann (horizontale oder vertikale Halbierung zwecks besserer Ausnutzung zum Beispiel).

Der genormte Rechenbogen stellt jedenfalls die Grundlage der Versuchstechnik dar. An äusseren Hilfsmitteln bedarf es noch einer geeigneten Schreibunterlage am besten in Gestalt von dickem Löschpapier, dazu je zweier sorgfältig gespitzter Bleistifte (nicht zu lang und nicht zu spitz!); zwei müssen es sein, damit im Falle einer Ungeschicklichkeit (Fallenlassen, Abbrechen) ein Ersatz zur Verfügung ist. Auch sind sie sechskantig und nicht rund zu wählen, um das Herunterrollen auszuschliessen. Weiter ist zu achten auf völlig freien Arbeitsplatz, hinreichend grossen Tisch, ganz besonders bei Massenversuchen, um gegenseitige Störungen zu vermeiden. Bequemer Sitz, ausreichende Beleuchtung, angemessene Lüftung und Temperatur nebst ruhiggelegenem Raum sind alles genau zu beachtende Versuchsbedingungen. Endlich gehört hierher die Tagesstunde unter Berücksichtigung der vorangegangenen Zeit und ihrer Ausnutzung. Zweckmässig wählt man eine frühe Stunde, die vorhergehende Beschäftigung ausschliesst; es sei denn, dass gerade nach deren Einfluss gefragt ist.

Von entscheidender Bedeutung ist bei solchen Arbeitsversuchen die Aufgabestellung (Versuchsanweisung); sie kann nicht sorgsam und eindringlich genug gemacht werden, soll der Versuchszweck, die wirkliche Höchstleistung, tatsächlich erreicht werden. Deshalb kommt es nicht allein auf den Inhalt, sondern auch auf die Form d. h. auf die Klarheit und Bestimmtheit an. Was die Einzelheiten angeht, so handelt es sich um folgendes:

Zunächst: In *jede* Lücke rechts der Zahlenreihe ist die Summe der drüber und drunter stehenden Ziffer zu schreiben unter Weglassung der 1 bei zweistelligem Ergebnis (Vormachen!). Mit jeder senkrechten Reihe wird neu begonnen:

5_{3}	4_{3}
8^{1}	9^{3}
3_{5}	3^{2}
2^{1}	2^{5}
9_{5}	7^{9}
6^{0}	6^{3}
4_{1}	8^{4}
7	5^{3}

Diese Grundanweisung wird erprobt an einem kleinen Versuchsblatt (zwei Reihen zu je 7 Additionen etwa). Es muss für die Versuchsperson und den Versuchsleiter die Gewissheit bestehen, dass keinerlei Irrtum oder Missverständnis vorliegt. Alsdann wird auf die von Zeit zu Zeit d. h. alle drei Minuten kommende Zeitmarke hingewiesen: auf den Glockenschlag einer entsprechend eingerichteten Schlaguhr in Verbindung mit dem Kommando «Strich!» d. h. Querstrich an der betreffenden Stelle der Rechnung, jedoch ohne eine Addition auszulassen oder eine Pause zu machen. Ferner wird das Umwenden des Blattes erklärt und geübt.

Damit sind die Äusserlichkeiten des Versuches, die allerdings unbedingt einzuhalten sind, abgeschlossen.

Es folgt die entscheidende Anweisung: *Es ist unter allen Umständen mit Höchstgeschwindigkeit (doch richtig) zu rechnen und zwar in jedem Augenblick.* Um dies zu erreichen, wird verzichtet auf Schönschreiben, Leserlichkeit vorausgesetzt; verzichtet auch auf Nachrechnen und Verbessern.

Verboten ist jede Störung: Fragen, Sprechen, Lautrechnen usw. Wer irgend aus unvorhergesehenen Gründen behindert ist, hat sich ruhig zu verhalten bis zum Versuchsschluss.

Dies die Aufgabe. Sie wird nach Stichworten eindringlich wiederholt; auch werden den Versuchsteilnehmern Fragen zur Behebung etwaiger Zweifel und Unklarheiten jetzt d. h. vor Versuchsbeginn nicht allein freigestellt, sondern zur Pflicht gemacht.

Eingeleitet wird der Versuch durch zwei Vorsignale. Das erste, 20 Sekunden vor Beginn, ist allgemein: Fertigmachen

d.h. Bleistift nehmen, Ansetzen jedoch ohne zu schreiben, bequemen Sitz und entsprechende Haltung einnehmen; sodann beim Glockenschlag: «*Addieren!*»

Ein entscheidender Punkt ist noch zum Schluss zu erwähnen; er betrifft die Versuchsdauer, soweit sie den Teilnehmern bekannt gegeben werden soll. Die meisten Fragen beziehen sich darauf. Die Erfahrung hat gezeigt, dass gerade das Bewusstsein oder die Kenntnis davon den Ausfall der Arbeit nicht unerheblich beeinflusst. Praktisch wichtig sind fünf Fälle, die auch im Leben eine Rolle spielen; denn sie bestimmen—neben Art und Erfolg der Arbeit—das innere Verhältnis zu ihr:

1. Arbeit ohne jede genauere Kenntnis der Dauer, sogenanntes Drauflosarbeiten.

2. Arbeit bestimmt nach Menge oder Zeit und zwar ausgesprochen kurz (10 oder 20 Minuten).

3. Bestimmt und zwar längere Zeit (1 Stunde bzw. eine entsprechende Menge).

4. Bestimmt und dabei sehr lange, kaum zu bewältigen: jedenfalls mehrere Stunden. (Braucht in Wirklichkeit nicht so durchgeführt zu werden, da es nur auf die Vorstellung bzw. das vermeintliche Wissen ankommt).

5. Bestimmt aber falsch: angeblich ausgesprochen kurze Dauer, tatsächlich einstündig.

Es gilt die Regel: Je grösser die beabsichtigte Arbeit, desto kleiner die tatsächliche. Nachteilig, besonders qualitativ, wirkt die Täuschung mit Bezug auf die Dauer (Fall 5). Im allgemeinen empfiehlt sich einfaches Drauflosarbeiten; man sagt also: Es wird gearbeitet bis zum Befehl «Halt», gegebenenfalls längere Zeit, jedenfalls bleibt der Schluss vorbehalten.

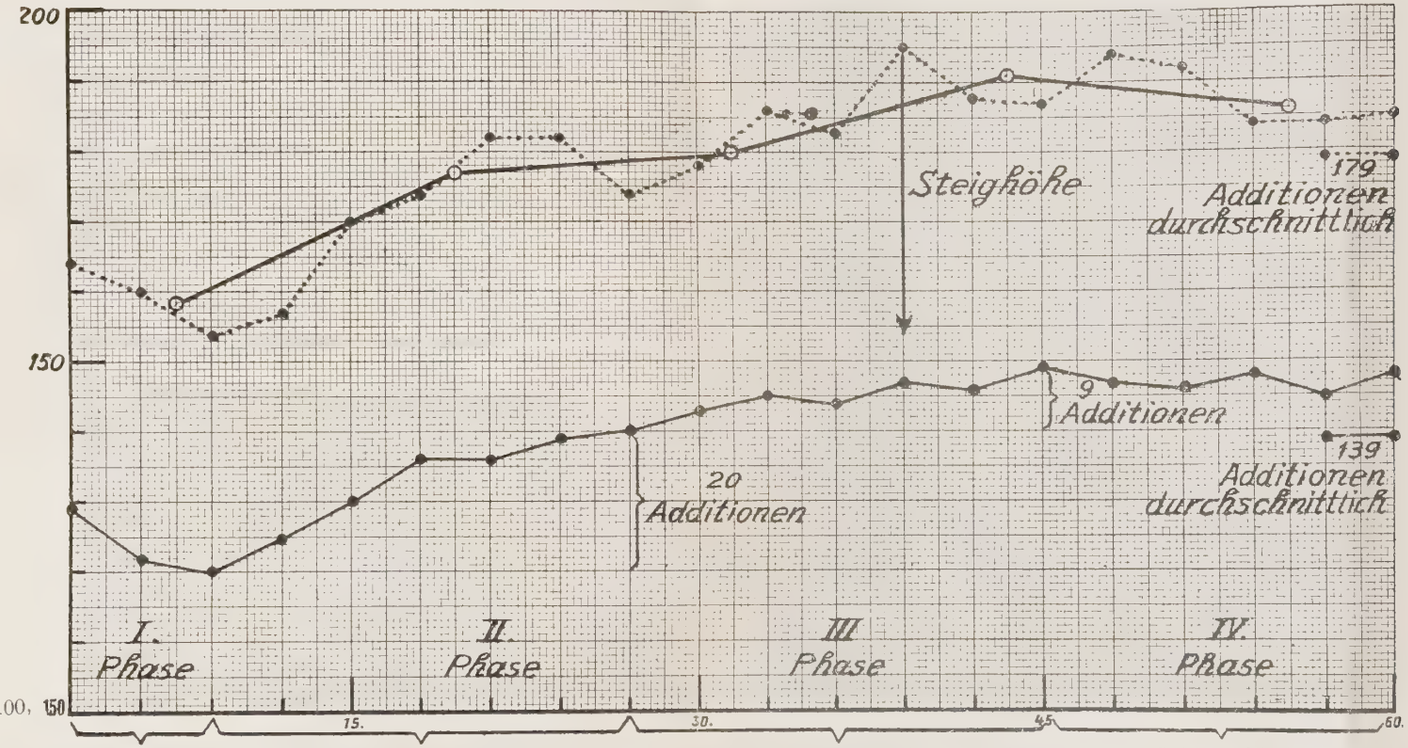
4. Der Wert des Arbeitsversuches hängt neben einer peinlich genauen Durchführung ebenso von einer entsprechenden *Auswertung* ab. Sie bezieht sich in erster Linie auf die Menge der Additionen d.h. auf die Grösse der Leistung als dem tragenden Moment. Die betreffende Summe ist leicht ermittelt, da die Einzelreihe des Rechenbogens je 50 Additionen umfasst. Ihre Bewertung ist nur möglich durch Vergleich mit einer Norm (dem Durchschnittswert der betreffenden Altersklasse in Verbindung mit Geschlecht und Bildungsgrad): Zusammenstellung 1. Gleichwertigkeit, Unter- oder Überwertigkeit sind so unschwer

Müller Otto (Name, Vorname, Alter) 22 Jahre Tag: 3. XI. 32 Stunde: ½ 9 - ½ 10 Vorher: Keine Arbeit Befinden: Normal

Summe:	Fehler:	Verbessert:	Schwankung:	Steighöhe:	Gipfellage:
3573	17 = 0,5 %	11 = 0,3 %	± 4 = ± 2,2 %	41 = 2,3 %	13. Teilzeit

Übernormal / Unternormal

L. Q. = 1,19 g.v.



		36	26	22	15	45	21	39	7	33	5	19	36	41	3	16	22	30	46	12
0, 50, 100, 150	150	100	100	100	150	100	150	100	150	100	150	150	150	100	150	150	150	150	100	150
	14	24	28	35	5	29	11	43	17	45	31	14	9	47	34	28	20	4	38	23
Summen	164	160	154	157	170	174	182	182	174	178	186	183	195	188	187	194	192	184	184	185

Vordruck zwecks Answertung individueller Arbeitskurven mit zwei typischen Arbeitskurven (für Ausgangsversuche):
Unten Mittelwertskurve nebst Phaseneinteilung.
Oben Individualkurve nebst doppelter Ausgleichung; dazu Massstäbe nebst Zahlwerten, ferner qualifizierter Leistungsquotient.

auszumachen. Freilich genügt das nicht; es kommt auf das Ausmass an. Einen zahlenmässigen Ausdruck dafür liefert der Leistungsquotient (LQ) ganz entsprechend dem Intelligenzquotienten:

$$LQ = \frac{L\ (\text{Tatsächliche Leistungsmenge})}{A\ (\text{Altersnormmenge})} \gtreqless 1{,}00$$

Die Grösse der Leistung ist indessen nur ein Massstab, wenn auch der wichtigste; dazu kommt die Güte als zweiter, ausgedrückt durch die verhältnismässige Zahl der Fehler und Verbesserungen (in %). Auch hier ist eine Bewertung vorzunehmen an Hand der vorliegenden Norm. Als Grössenordnung dafür dient der Wert von 1 %; die feinere Abstufung ist von Fall zu Fall vorzunehmen (Zusammenstellung 1); da ein zusätzlicher Massstab vorliegt, genügt im übrigen die Unterscheidung kleiner bzw. grosser Abweichung von der Norm nebst deren Richtung.

Zuletzt ist der Gang oder Verlauf der Arbeit als Massstab heranzuziehen. Er erfordert eine graphische Darstellung, die sogenannte Arbeitskurve: Abszisse = Arbeitsdauer eingeteilt in je drei Minuten (also 20 Teilzeiten im ganzen); Ordinate = Anzahl der zugehörigen Additionen. Es versteht sich von selbst, dass zahllose verschiedene Verlaufsformen möglich sind, die ihrerseits an der typischen gemessen werden müssen, ebenfalls aber einer ausreichenden Kennzeichnung bedürfen. Das ist nur möglich, wenn der Gesamtverlauf neben einzelnen Merkmalen (drei im ganzen) berücksichtigt wird. Massgebend ist zunächst der Gipfelpunkt (die Höchstleistung). Seine Zeitlage ist allein schon aufschlussreich, da sie den Anhaltspunkt für den fast ausnahmslos eintretenden Abfall (Leistungsrückgang infolge Ermüdung) liefert. Meist pflegt es die fünfzehnte Teilzeit zu sein (42.—45. Minute). Weiter: In Verbindung mit dem Gegenteil, dem Tiefpunkt der Kurve, liefert das Maximum einen Ausdruck für die Gesamtschwankung in Gestalt der *Steighöhe* d. h. des Abstandes beider Werte, ausgedrückt in Additionen, dazu relativ genommen, also bezogen auf die mittlere Dreiminutenleistung. Es ergeben sich für Erstversuche im Durchschnitt 30%. Bezeichnend für jede individuelle Arbeitskurve ist schliesslich die *Schwankung* des Verlaufes im einzelnen d. h. von Teilzeit zu Teilzeit. Um sie zahlenmässig zu erfassen, bedarf es einer Weiterbearbeitung der Kurve durch Ausgleichung. Letztere wird

Zusammenstellung 1

Normwerte für fortlaufendes Addieren, geordnet nach Alter, Geschlecht und Bildung: Menge in Additionen und Güte = Fehlerzahl (in %)

Alter	Volksschule				Mittel-, Hochschule			
	Männlich		Weiblich		Männlich		Weiblich	
	1′	45′	1′	45′	1′	45′	1′	45′
7 Jahre . .	2,8 (13%)	*145	2,4 (19%)	*125				
8 Jahre . .	5,3 (4,5%	*275	4,7 (6%)	*245				
9 Jahre . .	10,7 (1,5%)	*555	8,3 (2,5%)	*435				
10 Jahre . .	13,5 (1,5%)	*700	11,7 (2,5%)	*610				
11 Jahre . .	16,7 (1,5%)	*865	15,0 (2,5%)	*785	17 (1,2%)	890		
12 Jahre . .	21,8 (1,5%)	*1130	19,2 (2,5%)	*1000	22 (1,2%)	1075		
13 Jahre . .	21,1 (1,5%)	*1095	22,5 (2,5%)	*1175	24 (1,2%)	1200		
14 Jahre . .	23,5 (1,5%)	*1215	22,5 (2,5%)	*1175	21 (1,2%)	1175		
15 Jahre . .					27 (1,2%)	1450		
16 Jahre . .					28 (1,2%)	1465		
17 Jahre . .					32 (1,2%)	1700		
18 Jahre . .					33 (1,2%)	1725		
>18 Jahre . .	29 (1,5%)	*1500			48 (1,2%)	2230	40 (0,9%)	2055
>18 Jahre . .						für60′: 3000		für60′: 2800

Die Angaben für 1 Minute sind Mittelwerte aus den ersten 6 Minuten. Zahlen mit *sind errechnet unter Berücksichtigung des Normalverlaufes (15 bis 16 % Zunahme durchschnittlich gegenüber dem Anfang). Die interindividuelle Schwankung für die Menge beträgt ± 20 %, für die Güte (Fehlerzahl) dagegen ± 80 %.

Die Angaben stützen sich auf die Arbeiten von Fauth (3), Leiner (7) und Pauli (9,10,11).

wiederholt angewandt und führt zu einem vereinfachten Kurvenzug mit vier Teilstrecken, die den Gang der Arbeit im grossen deutlich werden lassen. (Abb. I oben) Mit Hilfe dieses Gesamtverlaufes lässt sich nun auch die Einzelschwankung—kurz: Schwankung—quantitativ ermitteln, indem das Mittel aus den Abständen der empirischen Punkte der Ausgangskurve von der ausgeglichenen genommen wird. (ohne Rücksicht auf das Vorzeichen). In Betracht kommen dabei statt 20 nur 16 Werte wegen der mit der Doppelausgleichung verbundenen Verkürzung des Verlaufes. (Abb. I). Das so gewonnene Mittel ist im Hinblick auf seine Ableitung mit doppeltem Vorzeichen zu versehen, ausserdem relativ zu nehmen, also auf die durchschnittliche Teilleistung zu beziehen. Es ergibt sich dann für gebildete Erwachsene eine Norm von $\pm$ 3 %.

Betrachtet man die sekundären Massstäbe insgesamt, so lässt sich für ihre Beurteilung folgende Regel aufstellen: hohe relative Fehler bzw. Verbesserungszahl ebensolche Steighöhe und Schwankung stellen im allgemeinen ungünstige Merkmale der Arbeit dar, pflegen also mit quantitativen Minderleistungen einherzugehen. In gleicher Weise ist Verfrühung der höchsten Teilleistung im allgemeinen negativ zu deuten, Verzögerung dagegen positiv: im Hinblick auf Ermüdung und Einsatzfähigkeit.

Soviel von den einzelnen Massstäben.

Damit ist aber keineswegs alles gesagt. Gedacht ist dabei in erster Linie an den Verlauf, der keineswegs vollständig, sondern nur nach bestimmten Hauptpunkten gekennzeichnet ist. Man wird daher stets das anschauliche Kurvenbild, das ursprüngliche und das abgeleitete mit zu Rate ziehen. Es muss dabei mit Besonderheiten der allerverschiedensten Art gerechnet werden. Nur eine besonders wichtige sei hervorgehoben. Das ist der Gang der sogenannten Phase II d. h. des starken Anfangsanstieges. (Vergleiche dazu die Haupteinteilung des typischen, aus Mittelwerten gewonnenen Arbeitsverlaufes in 4 Abschnitte: Abb. I unten). Es hat sich herausgestellt, dass gerade diese Zone der Arbeitskurve — die Zeit von der 9. bis zur 24. Minute — charakteristisch ist; denn aus ihr lässt sich mit Wahrscheinlichkeit die Wirkung der Wiederholung, die Leistungsfähigkeit an sich erschliessen. Man verlängert zu dem

Zweck das vollkommen d. h. nochmals ausgeglichene Kurvenstück geradlinig bis zum Ende der Abszisse (bis zur 60. Minute) und dann die so gewonnene Strecke abermals um sich selbst. Da die Richtung mit Bezug auf die X-Achse aufsteigend ist, kommt der Endpunkt dieser Linie mehr oder weniger oberhalb der Ausgangskurve zu liegen und gibt jedenfalls näherungsweise die Höhenlage der unbedingten, durch keine Übung und Wiederholung mehr zu steigernden Leistung an. Was die Begründung dieses Vorgehens betrifft, so muss auf die zugehörige Sonderuntersuchung verwiesen werden (11).

Abgesehen von der Unentbehrlichkeit des Kurvenbildes selbst, ist es noch ein anderer Gesichtspunkt, der in diesem Zusammenhange, bei Betrachtung und Bewertung der Einzelsymptome, nicht fehlen darf: Das ist das Moment der Ganzheit. Damit ist gesagt, dass die endgültige Beurteilung der einzelnen Merkmale und Erscheinungen nicht bei der Einzeltatsache stehen bleiben, sondern immer nur im Zusammenhang mit den übrigen erfolgen darf, ähnlich dem Deutungsverfahren der Graphologie. Die Beurteilung z. B. der Gleichmässigkeit des Verlaufes (der geringen Teilschwankungen) ist ganz abhängig von Form und Höhenlage der Gesamtkurve. Sind sie normal bei vierphasiger Gliederung entsprechend Abbildung I, so handelt es sich um ein positives Moment im Gegensatz zum ungegliederten niedrigen Verlauf, parallel zur Abszisse, dem Ausdruck der Debilität. Vor allem gilt der Grundsatz der gegenseitigen Ausgleichung und Verstärkung. Wie das gemeint ist, zeigt ein Beispiel. Quantitative Minderleistung kann in gewissem Ausmass aufgewogen werden durch qualitative Überwertigkeit. Die Arbeitsgeschwindigkeit ist offenbar herabgesetzt worden, um keinerlei Fehler zu begehen. Umgekehrt fällt eine mässige Erhöhung der Fehlleistungen doppelt ins Gewicht bei ungenügender Leistungsmenge. Wenn sich trotz verlängerter Dauer der Rechnung die Falschlösungen mehren, so ist das ein untrügliches Kennzeichen fehlender Sammlung (Aufgabedeterminiertheit). Ferner kann ein normaler Verlauf mit gleichmässigem starken Anstieg und geringen Schwankungen als Gegengewicht für unterdurchschnittliche Menge dienen, die wahrscheinlich nur aus einer sehr vorsichtigen Anfangshaltung (Zurückhaltung) zu erklären ist.

Diese innere Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit von Arbeitssymptomen machen ersichtlich, dass der blosse Leistungsquotient trotz seiner grundlegenden Bedeutung der Ergänzung durch die sekundären Massstäbe bedarf. Dem kann Rechnung getragen werden durch bestimmte Indices, die sich auf die Güte und den Verlauf der Arbeit beziehen (G, V). Ähnlich wie bei den Formeln der Chemie werden sie dem Leistungsquotienten beigefügt. Die Stellung auf der Zeile oder unterhalb oder oberhalb derselben drückt das Normgemässe bzw. die beiden Abweichungsmöglichkeiten aus. Das Ausmass dagegen wird durch die Schreibweise deutlich gemacht; kleine Buchstaben (g, v) entsprechen mässigen Abständen, grosse Buchstaben dagegen beträchtlichen Verschiedenheiten: $0{,}70_{Gv}$ wäre der Ausdruck für durchgängige Minderleistungen, $1{,}22^{Gv}$ würde bedeuten, dass quantitative Überwertigkeit mit entsprechender Unterstreichung einhergeht, was Güte wie Verlauf betrifft: das Ausmass der ersteren beträchtlich genommen im Gegensatz zum Gang der Arbeit. So kann man vom *qualifizierten Leistungsquotienten* sprechen: im Hinblick auf diese dreigliedrige Formel, der kürzesten und doch annähernd vollständigen Beschreibung der Tatsachen im vorliegenden Falle. (s. Abb. 1.). Zusammenfassend sei bemerkt:

Die vorstehenden Feststellungen und Darlegungen zielen auf eine Grundlegung der Symptomatologie und Typologie der Arbeitskurve ab, deren Ausbau — eine Zukunftsaufgabe — sich in Bahnen ähnlich der Graphologie bewegen muss. Wenn dieses Gebiet hier zum Vergleich und zur Verdeutlichung der Sachlage herangezogen wird, so darf ein wesentlicher Unterschied nicht übersehen werden. Abgesehen von den genau bekannten Entstehungsbedingungen sind die Möglichkeiten im Bereich der Arbeitskurve genauer umschrieben als bei der Graphologie. Sie ergeben sich aus den Regeln ber Kombinatorik. Von den möglichen Fällen sind die wirklich vorkommenden zu unterscheiden, und innerhalb der letzteren die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten auszumachen. Wird dies durch fortgesetzte Untersuchungen erreicht, so erfährt die exakte Persönlichkeitsforschung einen Ausbau, dessen Wert kaum unterschätzt werden kann. (Vergleiche hierzu die im Anhang beigegebenen Tafeln, die eine erste Grundlage dafür bieten sollen).

5. Gerade im Hinblick auf die volle Auswertung des Arbeitsversuches zur Erschliessung der Persönlichkeit sind noch seine sonstigen Ausgestaltungen zu berücksichtigen, die bei der seitherigen Beschreibung mit Rücksicht auf die Übersichtlichkeit nicht berührt wurden. Gemeint sind die Aussagen und Angaben der Versuchspersonen nach Beendigung des Versuches sowie die Verhaltensbeobachtung während des Versuches. Was das letztere betrifft, so ist es selbst bei grösserer Teilnehmerzahl (20—30) durchaus möglich, die objektiven motorischen Erscheinungen (Unruhe, Seufzen) zu erfassen, wenn ein Sitzschema verwandt wird. Denn die Arbeit bedingt ein ruhiges gleichmässiges Verhalten; das Gegenteil, an den genannten Symptomen leicht erkennbar, ist das Kennzeichen der Ablenkung und Ablehnung (Vergleiche auch das Wegschauen und die Beobachtung des Nachbarn).

Wichtiger noch als diese objektiven Befunde sind die Zeugnisse der Selbstbeobachtung und Selbstbeurteilung, wobei freilich die Möglichkeit von falschen Angaben nicht verkannt werden darf. Sachgemässe Aussagen werden im allgemeinen nur mittels bestimmter Fragen erlangt, im ganzen drei:

1. Ist die Höchstleistung genau entsprechend der Anweisung tatsächlich hergegeben worden? (Wenn nicht, Angabe der Gründe).

2. War die Tätigkeit des Rechnens als solche genehm oder unangenehm oder aber gleichgültig d. h. überhaupt nicht gefühlsbetont?

3. Was für einen Eindruck machte die Anwesenheit anderer, die ebenfalls arbeiteten? War sie aufmunternd oder lästig bzw. störend oder belanglos?

Es leuchtet ein, dass gerade Angaben dieser Art aufschlussreich sein können und Einblicke in das Wesen des Betreffenden tun lassen. Das ist besonders bei gewissen Widersprüchen der Fall: so, wenn die Höchstleistung bejaht wird während sie nachweislich nicht vorhanden war; oder aber wenn sie subjektiv und objektiv festgestellt wird trotz des Missfallens am Rechnen selbst.

Soviel von der Methodik des Arbeitsversuches und ihrem Ausbau. Daran schliessen sich einige technische Fragen, die für die praktische Verwendbarkeit des Verfahrens von ausschlag-

gebender Bedeutung sind. Die Auswertung erfordert offensichtlich einen nicht unerheblichen Zeit—und Arbeitsaufwand: ein Hemmnis der Verwendbarkeit. Dem zu begegnen, sind gewisse Hilfsmittel bestimmt, in erster Linie der Vordruck wie ihn Abbildung I zeigt. Er fasst in übersichtlicher Form alle wesentlichen Angaben zusammen und erleichtert besonders die Anfertigung der Kurven: einmal durch ein vorbereitetes Koordinatensystem, sodann durch ein darunter befindliches Tabellenschema, das für die fehlerfreie Ermittelung der Teilleistungen (3 Minuten) vorgesehen ist. Normalerweise kommt jede durch drei Teilbeträge zustande: die Zahl der vollständig ausgerechneten Vertikalreihen (je nachdem 0, 50, 100, 150, 200 Additionen), dazu ein Restbetrag der vorangegangenen und ein Anfangsbetrag der drauffolgenden Reihe, beide auszuzählen. Die Ausfüllung der Grundtabelle wie die Anfertigung der zugehörigen Kurve, deren Punkte genau den drunterstehenden Teilsummen entsprechen, kann man unbedenklich einer Hilfskraft überlassen, deren Angaben auf Grund des ausgefüllten Vordruckes jederzeit durch Stichproben nachgeprüft werden können: eine wesentliche Erleichterung der Auswertung, die indessen noch weiter vereinfacht werden kann. Dazu dient ein eigenes Auswertungsgerät, in das der Bogen eingespannt wird. Ein verstellbarer Zahlschieber erlaubt auf Grund der Zeitmarken die Teilbeträge der unvollständigen Reihen unmittelbar abzulesen und erspart so das zeitraubende Auszählen von Einzeladditionen. Ganz entsprechend lässt sich die jeweilige Gesamtmenge der Rechnungen auf einer Seite an einer Zahlenreihe am oberen Rande einfach feststellen und ersetzt so jede Auszählung.

Für das Zeichnen der Kurve sind die erforderlichen Hilfsmittel (kleines handliches Lineal, Bleistift in Verbindung mit Radiergummi und Rotstift für die ausgeglichene Kurve) dem Gerät in einem Schubfach griffbereit beigegeben.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt indessen anderswo: bei der Feststellung der Fehlleistungen (Fehler, Verbesserungen). Sie erfordert eigentlich ein vollständiges sorgfältiges Nachrechnen des Ganzen mit entsprechenden Vermerken, die ihrerseits auszuzählen sind, eine Arbeit, die auf 1-2 Stunden veranschlagt werden muss. Gerade an dieser Stelle ist nun eine weitgehende Vereinfachung möglich. Sie stützt sich auf die statistisch erwie-

sene Tatsache, dass die Verteilung der Fehlleistungen eine annähernd gleichmässige ist. Infolgedessen darf eine Teilauswertung an die Stelle der vollständigen treten; sie muss nur zweckmässig gewählt werden. Eingehende Untersuchung hat gezeigt, dass 400 Additionen (8 ausgefüllte Reihen), zumal wenn sie aus einem geeigneten Bereich des Gesamtverlaufes herausgegriffen werden, genügen. Als solcher hat sich die Zone von der dreizehnten bis zur zwanzigsten Reihe ergeben, also nicht gerade der Anfang der Arbeit, aber doch eine nicht weit davon gelegene Strecke, dicht bei dem charakteristischen starken Anstieg. Um auch für diesen verkleinerten Bereich das Nachrechnen zu ersparen, sind dem Gerät fertig berechnete Auswertungsreihen in Form von festen doppelseitigen Streifen (zwei im ganzen) beigegeben. Sie werden entsprechend angelegt, die beiden zusammengehörigen Zahlenreihen einfach verglichen; jede Nichtübereinstimmung bedeutet dann einen Fehler. Deren Summe ist so in kurzer Frist ermittelt ebenso die zugehörige Prozentzahl, da der Nenner (400) ein für allemal gegeben ist. Die entsprechende Behandlung der Verbesserungen bedarf keiner weiteren Erläuterung. Sie gestaltet sich nur einfacher, da hier nur die unmittelbare Auszählung in Frage kommt[1].

Kurz: Ein wesentlich vereinfachtes Annäherungsverfahren tritt an die Stelle der umständlichen Vollauswertung. Es versteht sich von selbst, dass darüber hinaus jederzeit Ergänzungen vorgenommen werden können. Jedenfalls entfallen so alle Schwierigkeiten und Bedenken, die aus praktischen Gründen gegen die Anwendung des Arbeitsversuches als Test erhoben werden könnten. Bei der Gesamtbeurteilung darf auch nicht übersehen werden, dass seine Durchführung in Gestalt des Massenversuches (bis zu 30 oder 40 Teilnehmern) von vorneherein eine grosse Zeitersparnis und damit auch eine Erleichterung bedeutet, zumal im Vergleich mit sonstigen individuellen Arbeitsproben. Auch eine Verkürzung der Arbeitszeit bis auf eine halbe Stunde oder wenigstens auf dreiviertel Stunde ist öfters angängig. Endlich ist zu bedenken, dass sich in vielen Fällen eine vollständige Auswertung erübrigt; dass der Leistungsquo-

[1] Das Auswertungsgerät sowie alle sonstigen Behelfe für den Arbeitsversuch (Genormte Rechenbogen, Vordrucke und Dreiminutenschlaguhr) liefert die Firma Michael Sendtner AG. München Schillerstrasse 22.

tient, in vielen, d. h. extremen Fällen schon genug besagt, in Verbindung mit einer Qualitätsprobe. Es ist die Aufgabe, von Fall zu Fall zu entscheiden, inwieweit die Auswertung und ihre Durchführung wirklich lohnend sind.

Dies zur Technik, die naturgemäss in der Praxis eine entscheidende Rolle spielt.

6. Was nun die *Ergebnisse* betrifft, die mit Hilfe dieses Verfahrens für die Persönlichkeitserforschung erzielt worden sind, so steht heute fest, dass in der Tat eine weitgehende charakterologische Erfassung gelingt. Das haben Untersuchungen im Bereich der Heerespsychologie, besonders bei Offiziersanwärtern mit aller Deutlichkeit gezeigt. Denn dabei stand zum Vergleich das ausführliche, auf anderem Wege gewonnene Urteil der betreffenden Prüfstelle zur Verfügung: als vollkommen unabhängiges Kontrollmittel. Eine weitgehende Übereinstimmung des arbeitspsychologischen Befundes einerseits und des Gutachtens andererseits liess sich nachweisen. Nichts ist mehr geeignet, die Brauchbarkeit der Ergebnisse so zu erhärten als der Sachverhalt der damit gegeben ist: dass zwei voneinander unabhängige Verfahrungsweisen zum selben Ziele führen. Was die Einzelheiten angeht, so liesse sich diese Verifikation der Beurteilung soweit sie sich auf den Arbeitsversuch selbst stützte, auf zweierlei Weise durchführen. Einmal konnten die einzelnen Symptome mit entsprechenden Angaben des Gutachtens in Einklang gebracht werden (1); oder aber es wurde versucht, aus der Arbeitskurve gewissermassen einen Gesamteindruck herauszulesen; auch er deckte sich grossenteils mit dem Urteile der Prüfstelle, sodass nur in 6 % der Fälle eigentliche Widersprüche auftraten, während 72 % gute und sehr gute Übereinstimmung erzielten, ein Rest unentschieden blieb. Überraschend kann dies Ergebnis nicht sein; denn die einzelnen Merkmale der Arbeitskurve lassen zumeist eine sichere Deutung zu. Man braucht nur an die verschiedene Abstufung der Menge oder Güte zu denken. Auch für den Verlauf gilt etwas Ähnliches. Unmittelbar — durch Einfühlung wenn man will — erscheint das Meiste verständlich.

Diese Feststellung bedeutet das eigentliche Neue, den Fortschritt und die Errungenschaft auf dem Gebiete der Arbeitspsychologie in der Gegenwart. Ein charakterologisches Prüfver-

fahren, ein Persönlichkeitstest, der den Menschen und seinen Leistungswillen erschliesst, ist hier augenscheinlich gegeben und verspricht bei sachgemässer Anwendung reiche Ausbeute. Er erfasst den Menschen von einer sonst schwer zugänglichen Seite her und liefert eine sichere, der willkürlichen Deutung entrückte Unterlage für seine Beurteilung.

Ein besonderer Vorzug ist die allseitige Verwendbarkeit des Verfahrens. In der Hand des Arztes, des Erziehers und des Berufsberaters ist es berufen unersetzliche Dienste zu leisten und einen bleibenden Fortschritt herbeizuführen.

Darauf hinzuweisen und zur Anwendung wie zur Untersuchung anzuregen, ist der Zweck der vorstehenden Ausführungen die geleitet sind von dem Geiste dessen, dem die Widmung gilt.

ANHANG

REGELN FÜR DIE INDIVIDUAL-CHARAKTEROLOGISCHE AUSWERTUNG DER ARBEITSKURVE UND IHREN GANG

1. Man vergewissert sich zunächst, ob das Material als solches brauchbar ist d. h. einem einwandfreien Versuch entstammt, der sachgemäss ausgewertet ist: was Kurve, doppelte Ausgleichung und Zahlangaben angeht.

2. Man verschafft sich einen Gesamteindruck des Ganzen, sowie er sich aus der unmittelbaren Betrachtung der Kurve und ihrer Höhenlage ergibt. Danach trifft man eine vorläufige Festellung über den Wert der Leistung im Sinne des Normalen, der Überwertigkeit oder des Gegenteiles.

3. Es werden jetzt die einzelnen Massstäbe berücksichtigt unter Zugrundelegung genauer Angaben, 6 im Ganzen: Menge der Additionen (im ganzen und im Durchschnitt für die Teilzeit); Güte d. h. Fehler und Verbesserungen; Verlauf d. h. Lage des Gipfelpunktes, Steighöhe und Schwankung. Jedes Einzelergebnis ist als normgemäss, über- oder unternormal zu kennzeichnen, unter Berücksichtigung des Ausmasses.

4. Aus den nun vorliegenden Werten wird ein qualifizierter Leistungsquotient abgeleitet, wobei für den Verlauf eine sinngemässe Schätzung massgebend ist.

5. Der Arbeitsverlauf wird eingehend geprüft anhand der abgeleiteten wie der Ausgangskurve. Es fragt sich hauptsächlich, wie die Phasen ausgebildet und beschaffen sind:

Ist ein Anfangsabfall vorhanden oder nicht?

Welche Beschaffenheit zeigt die Phase des starken Anstieges? (9.-24. Minute bzw. 3.-8. Teilzeit).

Wie verhält es sich mit dem Schlussabfall?

Kommen ausserdem irgendwelche Besonderheiten vor, wobei auch an die Fehlleistungen zu denken ist, sowie an die eigentümliche Verknüpfung von Merkmalen?

6. Es sind weiter alle sonstigen Anhaltspunkte bezüglich des Versuches heranzuziehen: Verhaltensbeobachtungen, Angaben und Selbstbeurteilung der Versuchsperson; ausserdem alles, was zur Kenntnis und Erkenntnis ihrer Persönlichkeit und zum Verständnis ihrer Arbeit in vorliegendem Falle dient.

7. Es folgt ein abschliessendes Urteil, wofür zwei Fragen massgebend sind:

Ist das Bild klar und eindeutig oder nicht?

In welchem Sinne?

ZUR SYMPTOMATOLOGIE DER ARBEITSKURVE

Vorbemerkungen:

1. Jedes Merkmal der Additionsarbeit und der daraus abgeleiteten Kurve ist der Zu- und Abnahme fähig. Demgemäss können stets mindestens *zwei Stufen* dabei unterschieden werden: Gross und Klein. Die Zugehörigkeit zu einer dieser beiden Rangklassen ist grundsätzlich massgebend für die Deutung; man braucht nur an die Menge der Additionen zu denken. Es handelt sich in erster Linie darum, ob im betreffenden Fall eine spezifisch kleine oder grosse Zahl—und Leistung damit—vorliegt.

Unter diesen Umständen fragt es sich, wo die Trennungslinie bei solcher Abstufung gelegen ist bzw. wie sie zweckmässig festgesetzt wird. Grundsätzlich stehen zwei Wege zur Bestimmung der Grenze offen. Der erste und einfachste nimmt das Mittel (aus einer hinreichend grossen Anzahl) zu Hilfe, wobei an das arithmetische oder Stellungsmittel gedacht ist. Was oberhalb von ihm gelegen ist, hat als gross zu gelten; was unterhalb von ihm bleibt, als klein. Eine gewisse Willkür ist dabei nicht zu vermeiden, sofern geringfügige Unterschiede zu entgegengesetzten Bewertungen führen müssen. Ist z. B. 2857 Additionen das fragliche Mittel aus hundert gleichartigen Individualwerten, so wäre ein

Betrag von 2858 als «grosse» Leistung, 2856 dagegen als «kleine» aufzufassen. Abgesehen davon bliebe noch zu entscheiden, in welche Spalte 2857 selbst im Falle seines Vorkommens zu rechnen wäre.

Diese Unzulänglichkeiten lassen sich vermeiden durch Einführung eines sogenannten mittleren oder Normalbereiches. An und für sich ist das auf verschiedene Weise möglich; indessen gibt es eine erprobte und wohlbegründete Bestimmung, die praktisch deshalb allein in Frage kommt. An Hand einer Rangordnung werden die mittleren 50 % bzw. die dadurch umschriebene Spannung als Norm angesetzt (z. B. 2240—3025 Additionen); die 25 % oberhalb und ihr Zahlbereich gelten dann als «gross» (überwertig), der Rest als «klein» (unterwertig). Unter diesen Bedingungen erscheint die Unterscheidung Gross—Klein jedenfalls besser begründet. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass gleichzeitig eine verwickelte Lage geschaffen ist: durch die Einführung einer dritten d. h. der mittleren Stufe. Dadurch wird die Handhabung des Materiales erschwert.

Somit steht fest, dass jeder derartigen Festsetzung neben Vorzügen auch Nachteile anhaften. Deshalb soll hier keine endgültige Entscheidung getroffen werden; sie muss einer eigenen Untersuchung und damit der Zukunft vorbehalten bleiben. Einstweilen mag die einfache Scheidung im ersten Sinn genügen: als «gut» gilt die eine Hälfte einschliesslich des Mittels und der unmittelbar benachbarten Werte und umgekehrt. Damit ist eine Grundlage für Symptomatologie gegeben.

2. Eine weitere ergibt sich im Hinblick auf die *doppelte Deutung*, die jedes Merkmal und seine besondere Ausprägung (gross - klein) zulässt, je nachdem es als günstiges oder ungünstiges Anzeichen aufgefasst werden kann bzw. muss. Die Dinge liegen hier ganz entsprechend der Graphologie, die ebenfalls diese Doppelseitigkeit kennt oder vielmehr erstmalig entwickelt hat. (Klages). Massgebend ist das sogenannte Formniveau d. h. die Beschaffenheit der Gesamtpersönlichkeit im Sinne der reichen und starken Entfaltung oder des Gegenteils.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Zweiseitigkeit ist bei der Deutung jedes Merkmales die Gesamtheit aller übrigen in Betracht zu ziehen, ob damit Unterstreichungen, Abschwächungen oder sonst veränderte Auffassungen gegeben sind. Dieses kombinatorische Moment soll im folgenden unberücksichtigt bleiben, um die eigentlichen Grundlagen zunächst einmal in voller Deutlichkeit herauszuarbeiten. Ist das geschehen, so bereitet der letztere Gesichtspunkt keine besonderen Schwierigkeiten mehr.

3. Auf Grund des Vorstehenden ergibt sich der Sinn, der einer *Tafel der wichtigsten Arbeitsmerkmale und ihrer Deutung* zukommt. Sie beruht auf den beiden massgebenden Unterscheidungen Gross — Klein, günstige — ungünstige Ausdeutung (je nach dem Gesamtverhalten der Persönlichkeit). Sie beschränkt sich auf die Betrachtung des einzelnen Merkmals, ohne Rücksicht auf die übrigen, d. h. letztere werden im Hinblick auf den einfachsten Fall als belanglos (spezifisch normal) angenommen.

Die Deutung selbst beruht auf sinnvoller Einfühlung und allgemeiner Frfahrung, wozu sich vergleichend-statistische Untersuchung und Bewährung gesellen.

Was die Ausgestaltung der Tafel betrifft, so ist bei jedem Merkmal oder Symptom nur eine Stufe berücksichtigt, da sich die Auffassung der anderen durch Verneinung der erstentwickelten von selbst ergibt. Gewählt ist jedesmal das im allgemeinen günstig zu deutende Ausmass, also viel bei der Menge, wenig bei den Fehlleistungen. Wenn der positiven eine negative Ausdeutung zur Seite gestellt ist, so darf letztere ihr nicht einfach gleich geachtet werden sondern hat ihr gegenüber die geringere Wahrscheinlichkeit für sich. Weiter ist darauf hinzuweisen, dass in manchen Fällen nur eine Auffassung angängig ist; dies wird durch die Mittelstellung der Angaben kenntlich gemacht.

Endlich darf man nicht vergessen: es handelt sich um einen ersten Versuch, der keinerlei abschliessende Behauptungen und Aufstellungen in sich schliesst; nur einen geeigneten Ausgangspunkt bieten soll und noch der allseitigen Bestätigung wie Verfeinerung bedarf.

TAFEL

DER WICHTIGSTEN ARBEITSMERKMALE UND IHRER DEUTUNG

I. Menge

Normal — Gross

Positiv	*Negativ*
Durchgängige Aufgabebestimmtheit; innere Sammlung; Selbstbeherrschung, Selbstüberwindung; geringe Ermüdbarkeit; Einsatzbereitschaft, Arbeitsfreudigkeit; Fügsamkeit, Zuverlässigkeit; Wetteifer.	Mangel an geistiger Regsamkeit, Vorliebe für stumpfsinnige Tätigkeit; Unselbstständigkeit, kleinlicher Ehrgeiz, Eitelkeit.

II. Güte

Normal — Gross

(keine oder wenig Fehler bzw. Verbesserungen relativ)

Positiv	*Negativ*
Gleichmässige Aufmerksamkeit, Beherrschtheit, Selbtzucht, Selbststeuerung, ausgeglichenes Verhalten; Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit, Anpassungsfähigkeit, Vorsicht, Genauigkeit.	Ängstlichkeit, Kleinlichkeit, Pedanterie.

III. Verlauf: Gipfellage

Normal — Verzögert

Positiv	*Negativ*
Selbstbeherrschung; Ausdauer, Zähigkeit; geringe Ermüdbarkeit.	Ungeschicklichkeit; Langsamkeit, Schwerfälligkeit; Mangel an sofortiger Einsatzbereitschaft; schwerfällige Gewöhnung und Einstellung.

III. Verlauf: Schwankung (relativ)

Normal — Mässig

Positiv	*Negativ*
Sammlung, Stetigkeit, Ruhiges Temperament.	Wenig Regsamkeit im allgemeinen; Neigung zu stumpfem Verhalten; Mangel an inneren und äusseren Antrieben und Anregungen.

III. Verlauf: Steighöhe (relativ)

Normal — Mässig

Gute d. h. rasche und ausgiebige Anpassungs- und Einstellungsfähigkeit.

III. Verlauf: Hauptanstiegsphase

Stark gleichmässig

Gute Übungs- und Gewöhnungsfähigkeit, Wahrscheinlichkeit des Wiederholungs- und Schulungserfolges.

QUELLENNACHWEISE UND ANMERKUNGEN.

Nur die wichtigsten Veröffentlichungen sind hier angeführt. Ausführliche Zusammenstellungen finden sich in der Arbeit von Petrescu Heroiu [12], dazu im Handwörterbuch der Naturwissenschaften unter «Übung und Ermüdung», ferner im Handwörterbuch der Arbeitswissenschaft, herausgeg. von Fritz Giese unter «Arbeitskurve».

1. Arnold, W., Leistung und Charakter. Eine methodologische Studie. Zeitschr. f. angew. Psychol. Bd. 53. 1937.

Die massgebende Untersuchung für die charakterologische Verwendung des Arbeitsversuches.

2. Boreas, Th., Psychologie, Athen. 1933.

Dies ausgezeichnete Werk liefert die allgemeinen Grundlagen und Kenntnisse für das in Rede stehende Verfahren.

3. Fauth, E., Testuntersuchungen an Schulkindern nach der Methode des fortlaufenden Addierens. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 51. 1925.

4. Fervers-Pirig, A., Der Quadrattest, eine Neugestaltung des Bourdontests auf Grund experimentell-psychologischer Untersuchungen. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 100, 1938.

5. Kraepelin, E., Die Arbeitskurve. Wundts Philos. Studien Bd. 19. 1902.

6. Lang, E., Psychologische Massenprüfungen (Methodik) Deutsche Psychologie herausgeg. von Fr. Giese Bd. IV, Heft 1. 1925.

7. Leiner, M., Experimetelle Untersuchungen der geistigen Arbeitsleistung von Schülern höherer Lehranstalten. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 58. 1927.

8. Pauli, R., Der Einfluss von Tee auf geistige Arbeit. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 60. 1927.

9. Pauli, R., Zur Psychologie der Geschlechter. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 66. 1928.

10. Pauli, R., Beiträge zur Kenntnis der Arbeitskurve. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 97. 1936.

11. Pauli, R., Die Arbeitskurve als ganzheitlicher Prüfungsversuch (als Universaltest). Arch. f. ges. Psychol. Bd. 100. 1938.

Für die vorhergehenden Ausführungen ist diese sowie die vorstehende Arbeit massgebend.

12. Petrescu - Heroiu, V., Vergleichende arbeitspsychologische Untersuchungen. Arch. f. ges. Psychol. Bd. 89. 1935.

13. Poppelreuter, W., Die Arbeitskurve in der Diagnostik von Arbeitstypen. Psychotechn. Zeitschr. Bd. 3. 1928.

14. Sterzinger, O., Zur Prüfung und Untersuchung der abstrakten Aufmerksamkeit. Zeitschr. f. angew. Psychol. Bd. 23. 1924.

15 Wirth, R., Der diagnostische Wert und die praktische Verwendbarkeit der Arbeitskurve bei Berufsberatungen. Zeitschr. f. Arbeitspsychol. u. prakt. Psychol. im allgemeinen Jahrg, 1911. Heft 3. 38.

VARIATION ÜBER DIE "KALOKAGATHIE„

von

LUDWIG PROHÁSZKA
Universität Budapest

I.

Seit den Tagen des ersten Humanismus erklingt immer wieder der Ruf nach einer Neubelebung des klassisch-griechischen Menschenideals, der Kalokagathie. Bewusst wird sie meistens nur von Einzelnen oder höchstens von engeren Kreisen erstrebt; aber einmal ausgesprochen, vielleicht auch vorbildlich dargelebt, strahlt ihre Wirkung weithin aus und erfüllt oft ganze Generationen mit einer unbestimmten Sehnsucht. Wie man auch sonst über die Möglichkeit einer Reaktivierung der Ideale vergangener Zeiten denken mag, das Leben hat allerdings das Recht seine einmal herausgebildeten Formen zu wiederholen und wieder in Bewegung zu setzen. Gewiss bedeutet die Kalokagathie ein geschichtlich bloss einmal gezeitigtes menschliches Formungsideal, das so wie wir es kennen, einzig für das antike Griechentum möglich war, ja auch für dieses nur in einer bestimmten Periode seines geschichtlichen Daseins. Ein Absolutsetzen dieses Ideals konnte nur in ungeschichtlich fühlenden Zeiten erfolgen, in der Gegenwart erschiene jedenfalls auch der leiseste Ansatz dieser Art als eine bare Unmöglichkeit. Aber eben die erwähnten und bekannten Wiederbelebungsversuche scheinen darauf hinzudeuten, dass in der Kalokagathie, trotz ihrer Einmaligkeit doch auch etwas Überzeitliches steckt. Sonst blieben ja ihre neuzeitlichen Schwesterformen von der *perfecta humanitas* des Cinquecento über den Harmonie-Gedanken der englischen Moralisten oder des *honnête homme*-Ideals eines Rollin bis zu dem Begriff der Bildung bei Schiller oder Hölderlin, ja darüber hinaus bis zu dem jüngsten Aufbruch der Kräfte echter Menschlichkeit (etwa im George-Kreis, in Ungarn in der Stemma-Bewegung), eigentlich unverständlich.

Unverständlich freilich nicht in ihrem konkreten Inhalt, sondern in ihrer Struktur und in ihrer Richtung, in ihrem Stil und in ihren Motiven. Es gibt ein ganz heimliches Entsprechen zwischen diesen verschiedenen Formen idealer Lebensgestaltung und der Kalokagathie. Schon die zumeist bewusste Beziehungnahme jener späteren Formen auf sie darf nicht bloss als ein Zeichen unhistorischen Denkens betrachtet werden, sondern lässt selbst ein Ewigkeitsmoment vermuten, das in allen diesen zeitlichen Erscheinungsformen gleichsam hindurchleuchtet. Die Gepflogenheit liebt dies als das «ewig Menschliche» zu bezeichnen. Damit soll eben angedeutet werden, dass sich in ihnen ein eigenartiger Typus menschlichen Verhaltens ausprägt. Es heisst also nicht die Kalokagathie absolut setzen, sondern in ihr eben die erste Form, ja die Urform eines Strebens zu erblicken, das im Absoluten verwurzelt ist: allein darin darf ihre Bedeutung für die Moderne gesucht werden. Damit soll also gleich angezeigt werden, dass die Kalokagathie hier nicht historisch, als das Erbe antiken Kulturlebens, sondern rein philosophisch, also ihrer Wesenheit nach begriffen werden soll.

II.

Dass der ursprüngliche Sinn der Kalokagathie mit der ethischen und ästhetischen Kategorie nicht erschöpft ist, dass neben diesen mindestens noch eine politische und soziale Bedeutung in ihr mitspielen, ist allgemein bekannt. Es bedarf auch keines Nachweises, dass ihr zeitliches Bild eben durch das politisch-soziale Moment gleichsam durch ihre ephemere Hülle bestimmt wird. Wollen wir hingegen ihren wesentlichen Kern, das Strukturelle ergreifen, so müssen wir an die sokratische Auffassung anknüpfen: das Leben als Tat ist so zu gestalten, dass es gleichzeitig werkhaftig sei (1). Das heisst: Leben als Verwirklichung objektiver Werte kann nicht nur als *Beziehung* des wertverwirklichenden Subjektes zu diesen Werten betrachtet und beurteilt werden, sondern auch als *Ausdruck* der Verwirklichung selbst, als anschaulich gegebene Erfüllung, gleichsam als

(1) Statt vieler Anführungen möge hier nur die eine, höchst bezeichnende Stelle aus Platons Philebos (64 E) stehen: «*καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δή που καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι*».

Schlussstück des Willens von ganz eigenartigem einheitlichem Aufbau und eignem Bestand. Lebendiges Dasein ist also nicht nur Wirkung und Gesinnung, es hat auch einen Stil, der nach Wahrnehmung verlangt. Jedes subjektive Seelentum sucht neben seiner opfervollen Selbsthingabe an das Regulative, auch nach sinnlich-gegenständlicher Hervorbringung seiner Wesenheit, und zwar nach derjenigen, die am vollkommensten die Eigenart und die Berufung dieses Seelentums ausspricht und selbstgenügsam auf sein inneres Gefüge zurückdeutet. Die Beziehungssphäre greift also in diesem Falle notwendigerweise in die Ausdruckssphäre hinüber *(«καταπέφευγεν»)*.

Damit rühren wir aber an eine Schwierigkeit, die in der Sokratischen Problemlage eigentlich noch garnicht in Sicht kam. Die Beziehungssphäre des Lebens, das Leben als «Tat» ist ein Vorgang, hineinverwoben in die Relativitäten des Alltags. Hier herrschen Sprung und Wandel, Kampf, Umsatz und Spannung ohne Grenze und Ruhe; hier gibt es eine Möglichkeit zu unendlich vielem, ein stetiges Tun und Wirken, ein Ergreifen und Fallenlassen, niemals aber etwas Abgeschlossenes und Beharrliches. Ausdruck ist dagegen immer ein Zeichen des Gestalteten. Und was einmal gestaltet ist, das bildet schon ein Gegenüber, ein Jenseits des blossen Seelentums. Es ragt stets ins Objektive hinein. Werke haben (im betonten Sinne) Ausdruck, d. h. sie zeigen auf ein festgefügtes und gegenständliches Sein, das über dem Abgrunde alles Entstehens und Vergehens gleichsam eine Welt für sich darstellt. Diese fast räumlich-begrenzte Freigesetztheit des Gestalteten ist aber stets lebenswidrig, denn die Seele horcht hier eigentlich einer fremden und unverbrüchlichen Gesetzlichkeit, die gegen sie wirkt und an der das Leben selbst unwiederbringlich verloren geht. Aus dem Werk gibt es für die Seele keine Heimkehr mehr: Gestalten heisst Transzendieren der Lebenssubstanz aus dem Lebendigen ins Sinnvolle, aus dem Fliessenden ins Gegenständliche. So drängt sich aber hier unvermeidlich die Frage auf, ob es denn nicht eine blosse Metapher ist vom Leben als von einem gestalteten Werk zu sprechen? Worin prägt sich dieser auf das menschliche Leben selbst gerichtete Gestaltungswille aus? Kann überhaupt das menschliche Leben gestaltet, d.h. objektiv werden?

Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, müssten wir

zum ersten die Wesensmerkmale der Phänomene Tat und Werk noch klarer hervorheben. Man hat dies besonders in letzterer Zeit öfters unternommen, die Kenntnis jener dürfte also vorausgesetzt werden. Dennoch können wir nicht umhin, auf sie auch hier, wenigstens in Umrissen hinzuweisen. Es ist anscheinend sehr einfach Tat und Werk subsumierend als zielbewusst setzende Aktivitätsformen des Subjektes zu deuten; sie sind beide auf irgend einen Wert gerichtet, der als «emotionales Apriori» den ganzen Ablauf ihres Prozesses bestimmt. Ein Unterschied zwischen ihnen ergibt sich erst, wenn man die Eigenart dieser Willensrichtung selbst in Betracht zieht. Tat nennen wir also diejenige setzende Selbstentäusserung des persönlichen Geistes, bei der die Intention des Willens die sinnhafte *Verantwortung* des Inhaltes dieser Verhaltungsweise ist. Das Werk hingegen will als eine Formwerdung des Geistes verstanden werden, wo die Intention des Willens auf die sinnhafte *Struktur* des geformten Inhaltes abzielt, die um vor unseren Blick zu treten, aus der Seele gleichsam abgerungen und blossgestellt sein muss. Die Verschiedenheit der Intention zeigt sich besonders beim Bewerten beider Verhaltungsweisen: bei jener wird immer das Verhalten selbst («der Wille») beurteilt, bei dieser dagegen ihr sichtbares Resultat, das Ans-Licht-Gebrachte, das Von-der-Seele-Freigesetzte (1). Zu einer weiteren, notwendigen Unterscheidung zwischen Tat und Werk gelangen wir aber auch auf Grund ihrer gegenständlichen Merkmale, wenn nämlich unser Blick

---

(1) In der modernen geistesphilosophischen Literatur wird selten daran erinnert, dass diese Willensrichtung auf einen verschiedenartigen bündigen Sinn (hier Verantwortung bzw. Struktur genannt) als das unterscheidende Moment zwischen Tat und Werk schon von Aristoteles in klassischer Fassung ausgesprochen wurde: «*ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτικὴ ἕτερον ἐστι τῆς μετὰ λόγου ποιητικῆς ἕξεως*». (Eth. Nicom. VI, 4, 1140 a). Auf den oben erwähnten transzendierenden Zug des Schaffens wird von ihm ebenfalls schon hingedeutet: «*τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος*». (ib. 1140 b). In moderner Terminologie könnte man das etwa so wiedergeben: Tat heisst ein objektiv-gültiger, «vergegenständlichter» Sinnzusammenhang innerhalb des persönlichen Daseins; Werk hingegen nennen wir einen Sinnzusammenhang für sich, der niemals auf die hervorbringende Subjektivität als auf sein notwendiges Korrelat hinweist, sondern von ihr losgebunden für sich selbst vollständig ist.

nicht auf die schöpferisch-aktive Rolle des Willens in ihnen, sondern auf ihre Existenzform selbst gerichtet ist. Taten und Werke, als Vergegenwärtigungen und Veranschaulichungen von Werten dienen gewiss immer als Mittelglieder zwischen Seele und Sinn. Sie sind bedeutungserfüllte Welten, eingefügt in einen grösseren und umfassenderen Zusammenhang. Ihr Bestand ist aber von verschiedener Art und Dauer. Man kann nämlich die Tat als einen Sinnzusammenhang bezeichnen, dessen Existenz niemals sein erfülltes Wirklichkeitsmoment überdauert, oder mit anderen Worten: Sein und Sinn der Tat sind ontologisch niemals gleichgeschichtet. Das Leben der Tat steckt in der Relation, hauptsächlich zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, und ihr Sinn ist immer von flüchtigen Existenzakten getragen. Das Werk hat demgegenüber eine Existenz von Beharrlichkeit, es ist gleichsam eingelagert ins Nicht-Ich, gebannt aus der seelisch-momentanen Tiefe in die räumlich-zeitliche Breite, mit der Berufung seinen Sinn, als dessen Träger es dient, zu jeder geweihten Stunde verstehenden Entgegenkommens erkennen zu geben, und dadurch wieder ins Wirkungsbereich seelischen Seins einbezogen zu werden. Das Werk als geschlossene Existenz hat demnach immer eine zwischenmenschliche Sendung, es lebt und wirkt in der Relation zwischen dem Ich und dem Du, und eben daher rührt seine Kraft von der tragischen Getrenntheit und Vereinsamung menschlichen Seins zu erlösen. Diese losgesetzte und dennoch vermittelnde Stellung weiht aber das Werk zum eigentlichen Kulturobjekt. Die Tat kann niemals Kulturobjekt werden, denn ihre Formkraft ruht wesentlich in der persönlichen Verantwortung. Das Werk aber ist eine aus der Tiefe zur Erdoberfläche gezwungene Gewalt, ein selbständiges Gebilde mit eigner Struktur, die anspricht und aufruft zur andächtigen Mitarbeit.

Diese Objektivität des geschaffenen Werkes kann das menschliche Leben gewiss niemals darbieten. Zur Beharrlichkeit der Existenz, die das Werk auszeichnet, gelangt das Leben nie, es müsste denn ewig sein. Ebenso müsste es gleichsam erstarren, wollte es zur Losgesetztheit des Werkes vordringen. Damit bleibt freilich die Frage noch offen, ob es nicht dennoch eine gewisse Gegenständlichkeit erringen kann, die ihm zwar nicht die Beharrlichkeit und Losgesetztheit des Werkes, doch wenigstens dessen

zwischenmenschliche Stellung verleiht, ohne es dadurch von sich selbst zu entfremden.

Es ist gewiss etwas schematisch, wenn wir ein Menschenleben in seiner ontologischen Ganzheit als eine mehr oder minder geschlossene Folge von Taten auffassen. In unserer Bewertung eines Menschen verfahren wir jedoch im allgemeinen nach diesem Schema. Unser Urteil trifft hier niemals die einzelne Tathandlung, sondern seinen Charakter als die zur Festigkeit und Beständigkeit ausgeprägte Beziehung eines ganzen Seins zu den Werten. Der Charakter ist eben die formale Bedingung der sittlichen Einheit des Lebens. Ausser dieser transzendent-teleologischen, auf die Werte hinausgreifenden Spannung ist aber im Leben gleichzeitig auch eine immanente wirksam: das Leben strebt zur Sichtbarkeit, die schöpferischen Akte wollen das Leben selbst gebildehaft entfalten, um in dieser herauskristallisierten Einheit auszuruhen. Als organisch gewordene Grundhaltung eines Wesens mag diese lebensimmanente Richtung des Willens als Stil bezeichnet werden. Charakter und Stil sind also die zwei bewegenden Faktoren der Vereinheitlichung menschlichen Lebens, zwei Linien der geistigen Formentfaltung, deren gegenseitiges Verhalten und Sichkreuzen immer von der metaphysischen Beschaffenheit der Lebensform selbst, von der «Entelechie» des Menschen vorausbestimmt ist. Betrachten wir aber nun diese zwei Richtungen auch von der gegenständlichen Seite, so kommen wir zu den Begriffen der *Freiheit* und der *Vorbildlichkeit*. Freiheit ist die Existenzform des Lebens, indem es Werte in einer enggeketteten Folge von Taten zur geschlossenen Einheit realisiert. Sie ist gewiss eine objektive Erzeugung, aber eingewoben ins Aktgefüge des persönlichen Daseins. Niemand, der einen Blick für das Entscheidende im Vollzug der sittlichen Wertrealisation hat, wird es leugnen, dass diese Erfüllung des eigenen Wesens nur durch Überwindung des Naturhaften, durch Verzicht auf das Selbstherrlich-Subjektive zu erreichen ist, aber im Opfer bewährt sich immer zugleich auch die gesteigerte Kraft des gerundeten Lebens. Freiheit ist gelebte Ordnung: sie schafft den Menschen schöpferisch zum seinsstarken Kern der Welt, indem sie sich in ihm vergegenwärtigt. Darum bleibt Freiheit immer eng beim Leben; sie erscheint niemals losgelöst dinghaft und ihre existenzielle Grenze fällt mit dem Aufhören des per-

sönlichen Lebens zusammen. Als ihr phänomenologisches Gegenstück, mit einer charakteristisch verschiedenen Note, stellt sich uns dann die Vorbildlichkeit dar. Sie ist die Existenzform der anschaulich gerundeten Einheit des Lebens; eine Fülle des Daseins mit eignem Mittelpunkt und eignem, spontan gezogenem Umkreis, wobei alles, was überhaupt aus der Welt an Stoff eingeholt wird, diesseits dieses Kreises, als in seinem heimlichen Raum, zur sichtbaren Ordnung reift. Vorbildlichkeit ist also nicht bloss ein Ausdruckswert, sondern auch für sich selbst eine massvoll-schlüssige Welt, ein objektiv-sinnbeladener Strukturzusammenhang, festgeworden und beharrlich wirksam im Gewebe der Wirklichkeit. Ein Leben, das sich auf die Seinshöhe der Vorbildlichkeit schwingt, erhebt sich damit über die Vergänglichkeit, denn in seinem abgesetzten Sinn keimt eben die Zukunft. Nur diese Abgelöstheit des lebensimmanenten Sinnes vom persönlichen Dasein stigmatisiert das Leben mit dem Merkmal der Gegenständlichkeit und spendet ihm dadurch die Macht, die ursprünglich nur dem Werk zukommt: zwischenmenschliches Vermittlungsglied zu sein.

Im Ideal der Kalokagathie tritt uns eben diese doppelte Einheitsforderung entgegen: indem das Leben sich zur Freiheit entfalten soll, gestalte es sich zugleich auch zur Vorbildlichkeit. Psychologisch bedeutet die Erfüllung dieser zweifachen Forderung natürlich keineswegs das Entzweispalten der Lebenssubstanz. Gewiss ist das Leben als bare Gegebenheit, als ontologisches Substrat der Vereinheitlichung für das handelnde Verhalten ein blosses Mittel, ein Gerät, um damit das objektive Gebilde der Freiheit ans Licht zu befördern; für das werkschaffende Verhalten dagegen die Materie, der Stoff, das Wachs, aus welchem, oder richtiger: in welchem das ebenfalls objektive Gebilde der Vorbildlichkeit gestaltet wird. Diese Sonderung kann jedoch nur bei einer begrifflichen Klärung stattfinden. In Wirklichkeit bietet sich das Leben als Potenzialität niemals in Mittel und Materie getrennt der Formung an, und seine Aktualisation tritt ebenso nie einmal als Freiheit, ein andersmal als Vorbildlichkeit auf, sondern im Verhalten des Subjekts sind schon ursprünglich beide Tätigkeitsformen willig und ihre Objektivation ist immer gleichzeitig ein Gebilde von Verantwortung und Struktur, wobei die eine Richtung freilich

auch prävalent sein kann. Die ziemlich häufige Verwechslung der sittlichen und der ästhetischen Wertkategorien bei ihrer Anwendung auf das Leben, ist eben aus diesem Umstand, aus dieser Möglichkeit des Überwiegens der einen oder der anderen Wertseite zu erklären. Wesensverwirklichungen mit ausgesprochen moralischem Sinngehalt verleihen wir Prädikate, die eigentlich nur einem anschaulich-strukturellen Sinngehalt gebühren, und gleichfalls sind wir geneigt Lebensinhalte vorbildlich zu nehmen, wenn sie sich frei auswirken. Ja man könnte eigentlich weitergehend sagen: jedes moralische Ideal als anschauliche Darstellung des Seinsollenden hat schon einen Zug zum Vorbildlichen, wie andererseits auch jede ideale Ausprägung des Lebens als Norm der Lebenstätigkeit in die moralische Sphäre hinüberfliesst. Sind aber dann alle moralischen Vorbilder auch ästhetisch auszuwerten? Und hat jede ästhetische Lebensgestaltung auch einen moralischen Sinn? Das würde keineswegs zutreffen, ist doch z. B. das Idealbild des Heiligen oder des Helden an sich ebensowenig ästhetisch durchwoben, als auch das blosse Lebenskünstlertum, das Ideal des «virtuoso» durchwegs keine moralischen Beziehungen erkennen lässt. Insbesondere aber würde uns dadurch das Eigentümliche der Kalokagathie, eben die innige Verknüpfung des ethischen und ästhetischen Wertes verloren gehen.

Um dieser schwierigen Frage einigermassen näher zu treten, können wir nicht umhin, uns hier doch einen Moment auf den ursprünglichen geschichtlichen Gehalt der Kalokagathie zu besinnen, der aber freilich nur aus der eigenartigen Veranlagung und dem Aufbau des griechischen Geistes selbst zu verstehen ist. Für uns moderne Menschen, die wir schon gewohnt sind Werte logisch-abstrakt als reine Geltungen zu nehmen, ist es allerdings schwer die Wertideale als reale Wesenheiten zu begreifen, ohne darin einen Rückfall in einen naiv-kritiklosen Ontologismus zu sehen. Für den antiken Griechen waren dagegen Werte lebendige, ja fast leibhafte Realitäten, helle und aufhellende Gebilde, die göttergleich das Dasein auf der Spitze der Vollendung darstellen. Die Kalokagathie hat nun eben diesen Sinn der höchsten Vollendung des Lebens. Sie erwuchs als das Ideal der Verähnlichung mit dem Göttlichen, der *ὁμοίωσις θεῷ*, als welche sie dann von der Philosophie,

vornehmlich der platonischen auch verkündet wurde. Insofern wird aber in dem Bestreben nach ihr eigentlich gar nicht ein abstrakt fassbarer moralischer oder ästhetischer Wert, sondern das Leben selbst *als Form* als Ziel gesetzt. Sie ist also ein *Daseinswert,* die Fülle des Lebens ins Normative erhoben, eine höhere Schicht der Wirklichkeit, auf welche sich der Mensch jedoch nicht etwa durch einen göttlichen Erlösungsakt, sondern allein durch das Anspannen seiner eigenen Kräfte emporringt. Und so oft das Ideal der Kalokagathie im Laufe unserer abendländischen Geschichte wieder erwacht ist, tauchte darin immer auch etwas von dieser einzigartigen griechischen Wirklichkeitsbetrachtung und Lebenshaltung auf. Überhaupt da, wo das ontologische Werten in der Moderne zur Geltung kommt, bedeutet es in Wahrheit immer einen Durchbruch unserer einseitigen, logisch verengten Lebensanschauung zur weiteren, freieren, menschlicheren des Griechentums, gleichsam eine Anamnese an das eigentümliche Strukturgesetz des griechischen Geistes. Die Wertqualitäten der Harmonie, des Masses, des Gleichgewichtes, der Ordnung, mit denen wir an lebendige Wirklichkeiten von mannigfaltiger und dennoch einheitlicher Bedeutsamkeit heranzukommen pflegen, sind gewiss alle ontologischer Art. Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten jede Werttheorie zu überwinden hat, um jene Qualitäten überhaupt irgendwie systematisch unterzubringen. Die Frage, ob sie eigentlich aus der moralischen oder aus der ästhetischen Heimat herrühren, scheint aber auch völlig müssig, weil im Bereich der Wirklichkeit, besonders auf ihren Höhenpunkten, stets der schöne Satz von Novalis gilt: «Alles Vollendete spricht sich nicht allein, es spricht eine ganze mitverwandte Welt aus».

Dieser lebensdurchtränkte Charakter der Kalokagathie vermag aber leicht den Schein zu erwecken, als sei sie ein bloss vitales Ideal. Dem ist jedoch nicht so. Eben ihr eigentümlich einheitliches Antlitz, das innige Aufeinander-Bezogensein des Moralischen und Ästhetischen in ihr lassen hier auf einen Grundstock des objektiven Sinnes schliessen. Bereits Platon gab der Erkenntnis Ausdruck, dass dasSein nur dann zur Vollendung reife, wenn es als Verkörperung der Wahrheit auftritt (1),

(1) In der oben angeführten Stelle des Philebos: «*Καὶ μὴν ἀλήθειαν γε ἔφαμεν αὐτοῖς* (sc. *κάλλει καὶ ἀρετῇ*) *ἐν τῇ κράσει μεμεῖχθαι*».

und Aristoteles spricht geradezu von einer Abhängigkeit des Masses der Existenz von demjenigen der Wahrheit (1). Ähnliche spätere Äusserungen, etwa bei Shaftesbury, Goethe, Schelling und insbesondere bei Hegel sind vollauf bekannt. Der vielgerügte und irrtümlicherweise mit dem Relativismus in Wahlverwandschaft gebrachte Begriff der ontologischen Wahrheit will eigentlich nichts anderes besagen, als dass die Wirklichkeit «vernünftig» sei, d. h. einen absolut gültigen Sinn offenbare, und dass die Wahrheit für die Wirklichkeit «fruchtbar» sei, d. h. ihr als ordnungswaltende Macht, als Form innewohne. Diese anthropologische, «humane» Einstellung zur Wahrheit kann nur auf dem Gebiet der reinen Erkenntnis ausgeschaltet werden, sie muss dagegen notwendigerweise überall erfolgen, wo die Idee des Menschen, wo seine Bildung und Kultur in Rede steht. Sie bedeutet aber auch da keineswegs das Einbeziehen des Zeitlos-Gültigen in den Fluss des Vergänglichen und Relativen, vielmehr die Steigerung des menschlichen Lebens zu unendlich Höherem als es selbst ist.

Ein volles, mangelloses Sein wäre demnach immer gleichbedeutend mit dem Offenbarwerden der Wahrheit. Die Freiheit schliesst sich hier zum organisch-runden Werk zusammen, und die Vorbildlichkeit ist immer eine frisch erblühende Tat. Durch diese Adäquation wird das Leben, welches ontologisch immer als Individuelles, als Besonderes und Eigenartiges erscheint, zum sinnerfüllten Symbol des Allgemeinen. Folglich kann man sagen: ein Leben gewinnt umso mehr an Freiheit und Vorbildlichkeit, je vollkommener es das Allgemeine, die Wahrheit wiederspiegelt, je mehr es «teilnimmt» an der Idee der Wahrheit. Der durchwegs tragische Zug des Seins bildet dazu den Untergrund. Das Streben nach dem Allgemeinen ist eben darum ein Heldentum des Selbstgestaltens, eine Überwindung des Tragischen, ein Aufschwung aus der Brüchigkeit alles Naturgegebenen, eine Abklärung des Zum-Untergang-Geweihten. Es ist ein Beherrschen der schicksalhaften Distanzen des Daseins durch eine gehorsame Hierarchie der Formen, die schliesslich zu versöhnendem Einklang, zu schlackenloser Einheit läutern. Es ist eben

---

(1) Metaph. A ἔλ. 1, 993 b: «*ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας*».

jener Weg, den das Ideal der Kalokagathie vorgezeichnet hat für ein Menschentum, von welchem das Allgemeine als das Göttliche ganz unmittelbar und lebendig empfunden wurde. Wenn die Humanisten aller späteren Zeitalter diesem Wege folgend ihren Blick bewusst dem antiken Griechentum zuwandten und dabei immer etwas auch von dem eigentümlich griechischen Lebens- und Gottgefühl in sich entdeckten, oder wenigstens zu entdecken meinten, so war das gewiss kein Zufall, aber auch keine blosse Schöngeisterei, oder gar eine müde Flucht in die Vergangenheit. Das Ideal der Kalokagathie kann fürwahr nur in einer gotterfüllten und gottgeweihten Welt verwirklicht werden.

Das bürgerliche Zeitalter liess diese überpersönlichen Ordnungen und Zusammenhänge allmählich im Diesseits heimatlos werden und bannte sie in einen bloss imaginären Geltungsraum: darum scheint seinem Menschentypus auch die Kalokagathie durchaus nicht mehr zu gelingen. Wo Freiheit und Vorbildlichkeit nicht aufeinander abgestimmt, gleichsam aus einer Urform hervorspriessen, kann das Leben auch beim Einsatz der besten Kräfte nur ein Bruchstück bleiben: die Verwirklichung der Wahrheit erfolgt höchstens im Ausschnitt und die also entstandene Einheit ist ebendarum nie vollendet, sondern bloss einseitig. Gegenwärtig sind wir zwar überall Zeugen eines Dranges nach Wiedererweckung kosmisch geschlossener Ordnungen, in welchem wir den Flügelschlag eines neuen Geistes verspüren. Auch der kühnste Optimismus muss es jedoch zugeben, dass wir vorläufig noch im Chaos leben und in der stets zunehmenden Vermassung des Lebens die Kalokagathie als Ideal heute unmöglicher ist denn je zuvor. Ob nun dieser reissende Lebensstrom alle alten Wege für uns unwiederbringlich verschütten wird und wir durch ihn auf ein kulturelles Neuland hingetrieben werden, oder ob eine Möglichkeit der Weiterwirkung traditionaler Formen und Ideale noch fernerhin besteht, vermag niemand voraussagen. Eine neue Kultur entsteht gewiss niemals aus dem Reigen um vergangene Gebilde, die geschichtlich nur einmal waren. Die Forderung des Wachstums treibt aber das Leben geheimnisvoll zum Einholen seiner Keime aus den Welten, die ihm selbst vorbildlich erscheinen und die zur eignen Form gewachsen, wirksam die neue Welt gestalten. Und so bleibt uns zumindest die Hoffnung, dass das Leben aus einer

neuen Ahnung ewig gültiger Ordnungen wieder einmal zur wahrheitspiegelnden Einheit des Schönen und Guten : zur Kalokagathie erblüht.

III.

Man könnte nun freilich fragen : wenn das Leben in seiner gegenständlichen Einheit, als Erfüllung der Kalokagathie, stets das Allgemeine darstellt, wodurch wird es dennoch in seinem Werte individuell? Als höchsten Reiz der Kalokagathie pflegen wir ja von altersher eben ihren ausgesprochen individuellen Wesenszug hervorzukehren.

Um dieses persönlich-individuelle Moment zu bestimmen, müssen wir uns nochmals auf die oben als formal bezeichnete Beschaffenheit der einheitlichen Lebensgestaltung besinnen. Offenbar sind es der Charakter und der Stil einer Persönlichkeit, die in ihrer einheitlichen Verflechtung das Individuelle der Kalokagathie entscheiden. Sie bilden gemeinsam die Leiter, vermittelst der das Leben mit dem Überindividuellen verkehrt; sind immer subjektiv und darum einzigartig : stellen gleichsam das einheitliche Ganze der beständig und folgerichtig gewordenen Beziehungskräfte der Seele dar, mit welchen sie das Allgemeine erfasst um es dann auf ihre besondere Weise objektiv zu gestalten. Und wie wir von den gegenständlichen Momenten der Kalokagathie, von der Freiheit und der Vorbildlichkeit festgestellt haben, dass sie sich gegenseitig bedingen, — da stets die Freiheit die Wahl der Vorbildlichkeit bestimmt und hinwieder die Vorbildlichkeit den Antrieb zur Freiheit gibt, — ebenso kann auch von ihrem entsprechenden subjektiven Gegenpaar, vom Charakter und Stil behauptet werden, dass sie nur dann ein einheitliches, und folglich zur Verwirklichung der Kalokagathie geeignetes individuelles Gefüge bilden, wenn sie sich gegenseitig entgegenkommen, wenn also der Charakter zugleich zu einem Stil gelangt, und der Stil einen Charakter verkündet. Diesen konfliktlosen Einklang von Charakter und Stil, als ein organisches Emporwachsen der persönlichen Wesensform selbst, — der «Entelechie» des Menschen — zum gegenständlichen Sinn der Freiheit und Vorbildlichkeit, wollen wir hier nun als *Bildung* bezeichnen.

Von hier aus ist die eigentümliche Auffassung der Kalokagathie im deutschen Klassizismus und Idealismus zu verste-

hen. Es ist bekannt, dass das Ideal der Kalokagathie in der Bildungsidee jener verinnerlicht wurde. Eine derartige Betonung des Individuellen und Einmaligen ist in der Antike allerdings unbekannt. Gewiss war auch für das Griechentum die Kalokagathie kein starrer Allgemeinbegriff, keine bloss formale Fessel; sie hatte das Persönliche auch hier zur Voraussetzung, sie musste eben vom Individuum empfangen und gelöst werden. Ihr Sinn ruhte aber nicht in der Einzigkeit und Einmaligkeit des Subjekts, sondern—wie darauf bereits hingewiesen wurde—im Aufbau des Seins selbst, sie war also eine objektive Norm, ein Mass des Menschlichen überhaupt. Der Ausdruck *πεπαιδευμένος*, im Gegensatz zu *ἀπαίδευτος* bedeutet bei Aristoteles eben die Erhobenheit des Individuums zur Normalität des Menschentums (1). Im deutschen Bildungsprinzip des klassischen Zeitalters hingegen ist das Individuelle und Einzigartige das Ausschlaggebende. Bildung ist hier durchaus dem Subjektiv-Angelegten angemessen, sie bedeutet den Grundstamm einer Persönlichkeit. Der normative Anspruch, dass Bildung ein beharrliches Ringen und Abmühen mit dem Objekte um des Objektes willen sei, kommt freilich auch hier zur Geltung, so besonders bei Goethe. Der Kampf also, den jemand um die Einheit seines Lebens führt, wäre eigentlich immer ein Kampf um seinen Charakter und Stil: er möchte eben beide zur harmonischen Komplexion der Bildung bringen und von einem endlichen Sieg könnte erst dann gesprochen werden, wenn diese Bildung objektiv wird, d. h. wenn sie sich in die Wirklichkeit eingliedert. Allein das Primäre dieses Prozesses, gleichsam sein Mittelpunkt, bleibt immer das rein Persönliche. Das Subjekt formt hier eigentlich die Welt, indem es sich nach seiner eigenen angelegten und unverbrüchlichen Norm in sie hinein-entfaltet (2).

Diese subjektive Deutung der Kalokagathie hat sich bis heute behauptet. Sie wirkte weit über die Grenzen ihrer eigenen Heimat, wie überhaupt durch die deutsche Bildungsidee fast alle Völker, deren Kultur selbst auf antiker Überlieferung aufgebaut ist, auf irgend eine Weise befruchtet wurden. Für das

(1) Eth. Nicom. 1128 a.

(2) Vgl. *Eduard Spranger*: Der deutsche Klassizismus und das Bildungsleben der Gegenwart. Erfurt, 1927.

Deutschtum bedeutet sie allerdings einen Gipfelpunkt gestaltungsmächtigster Geistigkeit, gleich dem der antiken Klassik, die ihr selbst als Muster und Ferment diente. Im Laufe der späteren Entwicklung meldeten sich aber immer mehr auch ihre Gefahren. Die Auflösung und der Zerfall des Bildungslebens im bürgerlichen Zeitalter —Nietzsche ist hiefür Zeuge— wurde nicht zum letzten eben durch diesen Subjektivismus verursacht, demzufolge dann schliesslich jeder sein eigenes Bildungsprinzip hatte und das Ideal der Kalokagathie nach seinem eignem Angesichte deutete. Gewiss kann diese subjektive Fassung heute nicht mehr übergangen werden. Da aber eben in jüngster Vergangenheit allenthalben schon entgegengesetzte Tendenzen in Wirksamkeit getreten sind, ist es wohl nicht ganz überflüssig nachdrücklich auf die subjektiven und objektiven Momente, auf das Besondere und das Allgemeine, auf das Organisch-Naturhafte und das Ordnungsmässig-Kulturelle hinzuweisen, die wir im Begriffe der Bildung sonst gewöhnlich ineinanderfliessen lassen. Die Wesensverwirklichung des Menschen ist als einheitlicher Prozess, als Gesamtleistung betrachtet wohl immer eine ganz einzigartige persönliche Setzung im Gewebe des Seins, ein Urphänomen, aus irgendwelchen Allgemeinheiten unableitbar und darum eigentlich auch für die Erkenntnis unzugänglich. Doch ist sie durch ihre Beziehung zum Überpersönlichen und durch deren Ausdruck immer auch in dem Allgemeinen verwurzelt, das selbst aber nie in bloss-persönlichen Beziehungs- und Ausdrucksakten aufgelöst werden kann. Hieraus ist das Objektivwerden des Lebens, wobei das Allgemeine dennoch immer ein Persönliches ist, zu verstehen. Die Wesensverwirklichung als Wertverwirklichung ist eben die Funktion der Bildung. Sie spricht sich in der organischen Einheit des Charakters und des Stils aus, ihr Sinn besteht jedoch nie in ihr selbst—Bildung für sich wäre eine rein formale, «inhaltsleere» Beschaffenheit des Lebens,—sondern nur in ihrem objektiven Sein: in der Freiheit und Vorbildlichkeit. In diesen «Allgemeinheiten», die aber eben *als* Bildung persönlich und einzigartig sind, erlangt das Leben die Objektivität. Bildung muss das Leben haben, um ihr eigentümliches Wesen zu offenbaren; frei und vorbildlich muss jedoch die Bildung werden, damit diese Offenbarung eine objektive Sinnerfüllung sei.

Wieder ist es der griechische Gedanke der Sichtbarkeit des Geistigen, der darin durchbricht: die Seele ist der Baumeister ihres eigenen Lebens, aber als Muster, als Plan und als Richtung dient ihr dabei die Idee, als die vollendete Wirklichkeit, auf welche sie ihren Blick unverwandt hinwenden muss, damit sie in ihrer Entfaltung selbst wirklich werde.

IV.

Der Kalokagathie tritt also im Verlaufe ihrer Verwirklichung von Fall zu Fall auch irgendetwas Unableitbares bei. Die Wahrheit, als die allgemeingültige Sinneinheit des Lebens, erhält in der persönlichen Bildung durch den Charakter und den Stil ein subjektives, d. h. von räumlich-zeitlicher Begrenzung abhängiges Antlitz. Trotzdem sind diese individuellen Eigentümlichkeiten nicht derart, dass man nicht gewisse Bildungstypen, als subjektive Richtungen der Lebensgestaltung unterscheiden könnte. Im allgemeinen liessen sich hiefür zwei Haupttypen aufstellen: der *kontemplative* und der *polemische*, womit freilich die Möglichkeit der fliessenden Übergänge zwischen diesen beiden keineswegs geleugnet werden soll. Es sind dies Typen, welche bereits dem Griechentum bekannt waren. Ihre geistige Erfassung und literarische Behandlung hatte hier ihre Wurzeln allerdings in dem allgemein religiösen Welterlebnis des Griechentums. Als ihre ersten Repräsentanten in der epischen Frühzeit können wir wohl die Gestalten des Odysseus und Achilleus betrachten. Später, auf der Höhe des griechischen Geistes wurden dann wie bekannt, der kontemplative Typus von der Philosophie wiederholt geschildert, der polemische hingegen in der Tragödie dargestellt (1).

Beide Typen wollen freilich die Einheit des Lebens erringen, aber während der erstere den reineren darstellt, ist der andere der schwierigere. Der kontemplative Typus bedeutet bei weitem nicht eine rein passive, etwa eine auf das träumerisch-regungslose Entgegennehmen des Weltstoffes eingestellte Lebenshaltung. Es würde grundfalsch sein die Wesenslage dieses Typus in der unwiederruflichen Abtötung des affektiven

(1) Zum letzteren vgl. *Karl Kerényi:* Dionysos und das Tragische in der Antigone. Frankfurt a. M. 1935. (Frankfurter Studien zur Religion u. Kultur der Antike. 13).

Lebens, in der stetigen Stille der Seele erfassen zu wollen. Vielmehr kommt auch seine Form in der rastlosen Tätigkeit und Kraftentäusserung, im harten Kampf und in der gebieterischen Forderung zu Leistungen zum Ausdruck, aber die erzielte Einheit entsteht hier stets ohne Revolution; Werk und Tat, zur Freiheit und Vorbildlichkeit zusammengeschmolzen, sind ein Erfolg der spontanen Selbstentfaltung des Seelentums. Auch die kontemplative Seele hat ihre oft gewaltigen und erschütternden Krisen, ihr Weg ist also keineswegs leicht, doch immer organisch, weil sie die Distanzen und Gegensätze des Lebens nicht überwindet, sondern gleichsam von vornherein als Stadien ihrer Entfaltung in sich schliesst.

Ein schönstes Beispiel dieses Lebenstypus hat uns Goethe im Wilhelm Meister geschenkt. Der Entwicklungsgang Meisters besteht eigentlich in der potenzierten Beschränkung der stürmenden Flut individueller Neigungen auf ein bestimmtes Feld der Lebenstätigkeit, aber nicht durch ein Entgegentreten, sondern vielmehr durch ein beständiges und natursicheres Ansetzen, Ausüben und Wirken. Die Persönlichkeit schüttelt hier alles, was ihrem Streben zur Einheit im Wege steht, gleichsam triebhaft mit spontan-tätiger Entsagung von sich ab, sie schliesst es aus, tritt aber niemals in Kollision damit. Darum führen sie auch die Irrungen nur der ersehnten Einheit entgegen. Gegen jede verfehlte Richtung stemmt sie eine gesteigerte Tätigkeit und der Fehltritt bekundet sich so zugleich als Bereicherung und Ausreife, als lautere Erkenntnis ihres eigenartigen Charakters und Lebensstils. Der Fortschritt der kontemplativen Seele zur Bildungseinheit ist demnach ein stufenweise geklärtes Selbstbewusstwerden. Hier kann wahrlich von der Normalität des Menschlichen im aristotelischen Sinne gesprochen werden, weil die Betätigung seiner eigentümlichen Wesensform, der zur Wahrheit lenkenden Vernunft, sich immer voller und reiner äussert. Dieser Typus betrachtet ebendarum die Welt und all das, was in ihrem Drängen und Ringen ihm seelenfremd ist, niemals mit Entrüstung und feindlichem Pathos, freilich auch nie mit enthusiastischem Verbesserungswillen, sondern mit gehaltener Ruhe, heiter und nüchtern. Es ist gewiss der glücklichere und mehrverheissende Bildungstypus, doch nicht unbedingt auch der wertvollere.

Der polemische Typus zeigt demgegenüber den ununterbrochenen Zusammenstoss zwischen Persönlichkeit und Welt. Die Lebensrichtung der polemischen Seele ist nicht, wie die der kontemplativen, organisch, sondern brüchig, zwangvoll und uneben. Es kommt hier zu einer fortwährenden Prüfung des Willens, wobei auf jede Position stets eine neue Negation einsetzt. Auch die polemische Seele vermag nur durch die Pforte der Entsagung sich der Einheit zu nähern, aber ihr Verzicht ist niemals spontan, sondern gewaltsam und erschütternd. Der Weg ihrer Entfaltung ist kein potenziertes Selbstbewusstwerden, ein treubeharrliches und wesenssicheres Bei-sich-Sein im Laufe des Gestaltwandels; ihre Vitalität bekundet sich eher im rastlos-unduldsamen Widerstreit der polaren Gegensätze, wobei ein Ruhepunkt oft nur auf Kosten der Individualität, durch gänzliche Verneinung bestimmter Neigungen und Strebungen ermöglicht wird. Der Polemiker ist immer ein Apostat seiner eigenen, vorhergehenden Lebenslösung und darum gelingt ihm die Ausgeglichenheit seiner Bildung bloss als seltene Ausnahme. Er bleibt gewöhnlich ein Torso und der seelische Ausgang dieser Unangemessenheit von Innerlichkeit und Aussenwelt tritt entweder in der Resignation, oder im tragischen Untergang zutage, während den kontemplativen Typus ein ewig-jugendliches Verwundern kennzeichnet, das auch seiner Bildung eine Geschmeidigkeit und ein Gleichgewicht verleiht, die dem Polemiker, durch seine eignen Instinkte gestaut, schicksalsmässig unerreichbar sind. Das kontemplative Seelentum gestaltet mehr sich selbst nach der Welt; seine Tätigkeit trägt immer ein positives Merkmal, es schmiegt sich ihr gleichsam an. Für diesen Bildungstypus gilt stets die Maxime Goethes in den Lehrjahren: «Die Welt ist undankbar, sagen viele; ich habe noch nicht gefunden, dass sie undankbar sei, wenn man auf die rechte Art etwas für sie zu tun weiss». Der Polemiker will dagegen sein eigenes Bild der Welt aufprägen, wobei ein Konflikt unvermeidlich wird: in diesem Zuge liegt das Romantische dieses Bildungstypus, dessen Boden schlechthin die titanisch-einsamen Widersacher der Weltkonvention, die beziehungslos Einseitigen, die genialen Unvollendeten, die immer aufs neue und im Banne neuer Ideale Ansetzenden entwachsen.

Als prägnanteste Gestalt eines Menschentums von polemischer Natur tritt uns Faust entgegen: er ist geradezu das Gegenteil von Meister. Die Lebensrichtung Meisters führt vom unbestimmten, eigenwillig ins Weite und Breite schwebenden Streben zur Beschränkung; sein Ziel gestaltet sich immer reiner aus seinem subjektiven Ästhetizismus zu einer bestimmten Lebenstätigkeit. Die Neigung Fausts ist hingegen schon von Anfang an eine beschränkte, da er ja sein halbes Menschenleben vom unstillbaren Hunger der Erkenntnis gepeitscht in der Öde seines Studierzimmers verglühen lässt und aus diesem einseitigen und schliesslich zum Zwiespalt führenden Zustand wird er durch Mephistopheles entrissen, um dann der Reihe nach die grenzenlosen Gegensätze des Seins zu erschöpfen. Bei Meister gibt es in seinem Drang nach Einheit niemals ein sprunghaftes Neubeginnen; ja sogar seine Abirrungen schleudern ihn nicht aus seiner ursprünglichen Richtung, sondern bewegen ihn nur dazu, den Kreis seiner Tätigkeit enger zu umgrenzen. Der Lebenslauf Fausts strömt dagegen in übergangslosen Extremen, die Synthese des trotzig Individuellen mit dem Allgemeinen fordert bei ihm stetige Umwertungen. Darum ist auch der Entscheidungspunkt seiner Lebenskatharsis niemals die Entsagung, vielmehr die Überwältigung, die Negation, die Abtötung. Zwischen den einzelnen Phasen seines Lebens gibt es keine Vermittlung: das Streben nach einer Totalität durch rein theoretisches Wissen; das Verlangen der Befriedigung im rücksichtslosen Sturm und Drang des Naturhaften; die Erfüllungshoffnung durch die magische Sehnsucht der Seele; der Versuch der Vollendung durch die erotische Wesensgemeinschaft; dann das soziale Leben mit seinen Lockungen von Macht und Ruhm; der reine Ästhetizismus der Helenenszene und schliesslich die ökonomisch-praktische Tätigkeit des greisen Faust: all das sind Versuche von Synthesen, die sich jedoch bei ihm der Reihe nach ablösen, ohne dass er einen positiven Gehalt von der einen Grenze der Seele in die andere hinüberzuretten vermag. Das Tragische des Faustischen liegt eben in der Relativität der vielen Möglichkeiten, die er nicht aus einem Kraftzentrum umspannen und absolut setzen kann, oder mit Hegels Worten: in der «tragisch versuchten Vermittlung des subjektiven Wis-

sens und Strebens mit dem Absoluten in seinem Wesen und seiner Erscheinung»[1].

In der Seele der polemischen Persönlichkeit klaffen also Risse, welche sie notgedrungen zu immer neuen Setzungen antreiben. Das ist eben ihr schwereres Schicksal, aber darin besteht auch die ihr eigentümliche Kalokagathie. In dieser Hinsicht gibt es vielleicht nichts Bezeichnenderes als den Ausgang des Faustischen Lebenskampfes gegenüber demjenigen Meisters. Als Meister in Nataliens Persönlichkeit das rein Sittliche erlangt und also sein ästhetisch gerichtetes Streben Ergänzung und Befriedigung findet, erlangt er eigentlich die Einheit des Lebens: seine Tätigkeit wird von nun an schon von dieser Einheit bestimmt. Faust aber verheisst nur am Ende seiner irdischen Laufbahn den Augenblick,— erfüllt von der Ahnung seiner sieghaften Lösung—zum Verweilen, und auch hier macht sich noch Mephistopheles, der Pol des Relativen und Vergänglichen in der Überzeugung geltend, dass vertragsmässig er gewonnen habe. Die wahrhaft entstandene Einheit wird eigentlich nur durch den Chor der Engel verkündet.

V.

Die Gestalten des Meister und Faust sind in einer bereits entgötterten, entweihten und verbürgerlichten Welt vielleicht die letzten idealen Verkörperungen der Kalokagathie. Sie geben uns allerdings ein anschauliches Beispiel von den zwei typischen Richtungen, in welchen sich die Individualität dem Allgemeinen angleichen kann: das einemal durch willfährige Unterordnung ihrer Subjektivität, das anderemal—wider ihre Subjektivität. In zweifacher Hinsicht kann uns dies nun zur Überlegung noch Anlass geben.

Erstens: Wenn auch das Leben allerorts mit dem Zeichen und mit der Forderung des Besonderen und Eigenartigen auftritt und in seinen Bahnen fortschreitet, einen Wert erhält es dennoch nur dann, wenn seine ursprüngliche zusammenfassende Kraft von der Beschaffenheit ist, dass sie im Individuellen eine Einheit, d. h, einen unbedingten Sinnzusammenhang vergegenwärtigen vermag. Es ist also an sich immer nur von relativem

(1) Vorles. ü. die Ästhetik Bd. III, Hrsg. v. H. Glockner. Stuttgart, 1928, S. 564.

Wert, gleichsam ein Bote, ein Sendling des Absoluten, dem es sich als ein Werkzeug, als ein gehorsamer Stoff darbietet. Der Persönlichkeit kommt es zu, ihre Form, ihre «Entelechie» zur Vollentfaltung zu bringen, in der dann das Allgemeine sich wiedererkennt. Die Form hat mithin eine zweifache Heimat. Sie ist einesteils der Schwung der Seele. Dieser Schwung kann verfehlt, ordnungswidrig, absonderlich, er kann auch glücklich und befreiend sein, immer aber ist er subjektiv, unnachahmbar, irrational. Gleichwohl wird ihr Wert nicht damit bestimmt. Er steckt in dem Sinn, der von der anderen Heimat kommend und dem Schwunge der Seele stets vorauswaltend in ihr wirklichkeitsreif wird. Somit gelangen wir zu der Einsicht, dass Freiheit und Vorbildlichkeit, welche von der persönlichen Bildung des Charakters und Stils bisher eigentlich immer getrennt betrachtet wurden, in der Form ihre gemeinsame Wurzel, ihren Träger und ihren Wesensgrund haben. So kann das Leben als das Subjektivste, zugleich zum Objektivsten werden, indem die Form das Einzelne und das Allgemeine umspannt und sie vermittelt.

Die zweite Betrachtung, mit der wir dann diese Erörterungen auch abschliessen wollen, bezieht sich auf die teleologische Verknüpfung, die zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen besteht. Bildung ist ein Ariadnefaden und die Persönlichkeit ist der Aussichtspunkt, nach dem er führt; aber nur das Allgemeine ermöglicht es, dass dieser Aussichtspunkt auch angetroffen werde, Also muss offenbar vorerst die Lebensgestaltung einheitlich —d. h. frei und vorbildlich— sein, damit die Bildung wahrhaft individuell werde. Was *bloss* individuell und eigenartig ist, das kann nie eine gerundete Einheit aufweisen, nie zur Kalokagathie reifen; das steht gewiss allezeit einsam, parteihaft und wertfremd im Gewebe des Seins. Die Persönlichkeit kann nur mit der Mitgift des Allgemeinen nach der Suche ihrer Form aufbrechen, sonst fällt sie von ihrem eignen Wesen ab. Das Allgemeine ist der Endzweck, der im Einzelnen die Form zum Sein erweckt, damit es sich in ihr ausruhe. Die Persönlichkeit ist nur dann einheitlich und auch ursprünglich und eigenartig zugleich, wenn sie das Allgemeine in sich entdeckt. Bis ihr dies nicht gelingt, ist sie keine Persönlichkeit: sie sucht sie bloss. Wenn es ihr aber glückt, dann

verschmelzen sich Subjekt und Objekt zu einer Einheit, in welcher praktische Transzendenz und ästhetische Immanenz sich gleichsam die Hände bieten. Damit landet die Persönlichkeit am Strande des Überzeitlichen, wo der Augenblick wahrhaft unantastbare Ewigkeit ist und erlangt zugleich die Versöhnung, die gewiss auf Erden allezeit der schönste Lohn der Persönlichkeit bleibt. Denn das ist eben der *ewige* Sinn der Kalokagathie, dass

> «Keine Zeit und keine Macht zerstückelt—
> Geprägte Form, die lebend sich entwickelt».

LA CULTURE BUT DE L'ÉTAT

par

JULES KORNIS

Université de Budapest

I. Les problèmes de la politique culturelle.

Il y a plus de cent ans, Hegel voyait déjà la substance et le but suprême de l'État dans l'esprit, dans la culture ; en face de l'idée de l'État comme organisme appelé à servir le bien-être et la sécurité, il créa la notion de l'État-culture. Cependant, *en théorie,* la politique culturelle est demeurée à peu prés jusqu'à nos jours une *notion administrative,* une des branches de la *Wohlfahrtspolizei.* Si l'on examine la bibliographie de la théorie de l'État, on constate, non sans étonnement, que, — abstraction faite de l'essai hégélien de Laurent Stein,—l'interdépendance de la politique culturelle avec le but de l'État, ainsi que les bases doctrinales de cette interdépendance, n'y sont tout au plus qu'effleurées, mais quant à l'examen méthodique et précis de ce problème, on n'en trouve aucune trace. On ne s'intéressait, en général, qu'à l'aspect administratif de la politique culturelle. Et pourtant, l'administration de l'instruction générale n'est qu'un instrument par rapport au but que la notion de l'État implique relativement à la culture. Le lointain fond doctrinal des questions de politique culturelle n'a éveillé l'attention que d'une manière plutôt accidentelle, ainsi p.e. quand les aspects idéologiques des questions ayant trait à la politique ecclésiastique, à l'autonomie universitaire ou à l'enseignement primaire, venaient à être discutés dans l'arène des luttes politiques.

L'examen de la théorie de la politique culturelle, c'est-à-dire de ses fondements philosophiques s'est vu reléguer au second plan pour la raison aussi que dans la hiérarchie des tâches concrètes incombant à l'État, la sauvegarde et le développement méthodiques des biens intellectuels n'ont occupé, jusqu'aux tout derniers temps, qu'une place relativement peu importante. Au

point de vue de l'État considéré comme un organisme de puissance, d'autres tâches semblaient présenter un intérêt majeur: défendre la sécurité intérieure et extérieure de la nation, assurer les revenus de l'État, réaliser la juste répartition des charges financières (impôts, finances), réglementer et développer l'économie publique, — autant de tâches qui semblaient revêtir un intérêt plus grand que celui qui s'attachait au rehaussement des valeurs culturelles. En outre, il est certain, — et la conception libérale de l'État insistait sur ce point en particulier, — que c'est dans le domaine de la culture que l'État peut le moins appliquer l'un de ses principaux critères: le pouvoir suprême coërcitif, étant donné que la culture est, en premier lieu, le résultat de l'activité individuelle, de l'action personnelle. La primauté dont jouissent dans la vie réelle de l'État l'ordre légal et la politique économique, se reflète aussi dans le fait que la théorie de la politique culturelle a si peu évolué par rapport aux autres branches de la théorie de l'État, telles que la politique juridique ou la politique économique.

Si l'on veut construire la théorie de la politique culturelle, on se trouve en présence des problèmes suivants qui découlent de la logique immanente, de la nature même de l'objet de notre examen.

1) D'abord, qu'est-ce que la culture? Et si l'on établit qu'elle est un système de valeurs objectives suprapersonnelles, quelle est donc la structure de ce système de valeurs? Dans quelle mesure ce système peut-il prétendre à être réalisé?

2) Que doit et que peut faire l'État pour réaliser la culture considérée comme un système de valeurs? Comment cette tâche de l'État découle-t-elle de la nature intime inhérente à la notion même de l'État? Si en effet l'État, en tant que suprême communauté sociale, assume de pareilles tâches de politique culturelle, comment les différents principes et les divers domaines de cette sphère d'attributions peuvent-ils être déduits de la nature et des critères de la culture, conçue comme un système de valeurs? Quels sont les droits et les devoirs de l'État dans le domaine de la politique culturelle? Quelles sont, en principe, les limites de ces droits, étant donné que les citoyens de l'État se rallient à différentes conceptions des valeurs? L'État, en tant qu'organisme de puissance, a-t-il le droit de décision et de

coërcition dans ces problèmes de valeur; ou bien son rôle se borne-t-il plutôt à la protection de la liberté de l'esprit et à l'égalisation de conceptions opposées? Puisque ce qui fait d'une nation une nation, c'est précisément la communauté de culture, c'est-à-dire une certaine communauté morale et d'appréciation, communauté particulière consolidée et homogénéisée par l'histoire, quel rapport existe-t-il entre la politique culturelle représentée par un État national, et la culture de toute l'humanité? Dans quelle mesure une politique culturelle mondiale est-elle possible, vu que la force obligatoire de la culture, comme système de valeurs objectives, est valable pour l'humanité tout entière? Quelle est la relation entre nationalisme et cosmopolitisme dans le domaine de la politique culturelle?

3) La politique en elle-même est déjà une appréciation, donc une chose plus ou moins subjective. Mais cette nature de toute façon subjective ne sera-t-elle pas accentuée encore, si elle se porte sur la culture, c'est-à-dire si, en tant qu'idéologie appliquée, elle devient politique culturelle? Sur de telles bases, est-il possible de construire une politique culturelle en tant que *science?* Une telle prétention ne se heurte-t-elle pas à la nature plus ou moins irrationnelle des jugements de valeur, à cette nature dont les racines s'enfoncent dans le sol des sentiments et qu'il n'est jamais possible de projeter intégralement sur le plan de la logique? Et si, malgré tout, la politique culturelle, en tant que science, est possible, comment se rapporte-t-elle à l'activité concrète de l'homme d'État pratique, à l'art politique?

4) Quant aux tendances de politique partisane formées au cours de l'histoire, quels types idéals en peuvent être construits dans le domaine de la politique culturelle, au point de vue des principes? En d'autres termes: quelle est l'attitude typique qu'adoptent, quant à leurs appréciations visant la politique culturelle, le libéralisme représentant l'individualisme, et le conservatisme et le socialisme représentant l'universalisme?

Dans l'examen de ces cycles de problèmes il faut, bien entendu, toujours tenir compte de la différence qui sépare la politique en tant que *science* visant le but, l'organisation et les fonctions de l'État, et la politique en tant que certaines actions de l'État, c'est-à-dire l'*art* politique pratique et concret. Parallèlement à ces différences, le terme «politique culturelle» couvre

également deux notions : l'une est la *théorie* de la politique culturelle, c'est-à-dire l'examen scientifique recherchant le rapport du but et des fonctions de l'État à la culture, tandis que l'autre est la *pratique* de la politique culturelle, c'est-à-dire l'activité déployée par l'État dans le domaine de la culture, la manière dont les directives dérivant de la théorie sont appliquées aux possibilités concrètes, dans la mesure que permettent la situation matérielle et intellectuelle de l'État. Si l'on veut s'élever au-dessus de la sphère de la littérature publicistique de philosophie, sphère toujours rattachée à un certain lieu et à un certain moment, à la situation et aux problèmes propres à des pays et à des époques déterminés, alors, — tout séduisant qu'il serait de descendre de l'atmosphère froide régnant aux hauteurs des principes, pour nous jeter dans les ondes de la vie ardente qui tourbillonne autour de nous, — force nous est de limiter notre sujet aux fondements philosophiques de la politique culturelle. De toute façon, le combat entre toutes les différences profondes de conception politique se livre, en dernière instance, sur le terrain de la philosophie, dans les sphères plus élevées des doctrines idéologiques.

II. L'État réel.

Les questions soulevées tout à l'heure sont examinées par nous dans un vaste ouvrage auquel nous travaillons et qui porte le titre : *La théorie de la politique culturelle.* Nous en détacherons ici le chapitre où nous recherchons les rapports entre la théorie des buts de l'État et la politique culturelle.

On peut examiner l'État d'abord sur le plan *empirique,* comme une réalité, l'État tel qu'il est. Dans ce cas nous établissons des faits typiques : les États existants ont toujours un territoire, un peuple, un ordre légal déterminés, ils possèdent un pouvoir central appelé à assurer à ceux-ci la sécurité ; arrivés à un certain degré de l'évolution, les États déploient une activité dans le domaine économique, social et culturel. L'histoire naturelle de l'État cherche à établir comme un fait, quel est le rôle de ces caractéristiques, de quoi elles dépendent, comment elles se modifient au cours de l'histoire.

Il est évident que primitivement l'État n'est pas une invention de la raison, mais bien l'œuvre d'une longue évolution

sociale et historique, déclenchée par des nécessités d'ordre pratique; ses bases sont, au début, les coutumes des collectivités primitives, des hordes et des tribus, plus tard, les règles de droit créées par les dirigeants (chefs de tribus, princes) et ensuite, cette entité arrive à un plus haut degré d'organisation. A la suite de l'établissement fixe des populations, le pouvoir central voit lui incomber des tâches toujours plus nombreuses et se multiplier les questions qui demandent à être réglementées, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, au point de vue de la vie en commun. C'est ainsi que prend corps, graduellement, le premier critère, qui restera toujours le principal: l'*ordre légal* et le *pouvoir* qui l'établit et qui le protège. L'État est né quand ces deux facteurs sont déjà constitués ensemble. Etablir, défendre et imposer l'ordre légal, telle est la première raison d'être *(causa)* de l'État, mais, en même temps son but et sa justification *(ratio)*. Il n'existe pas d'État sans droit. Le droit assure la vie et la subsistance de l'État et c'est l'État qui crée (ou octroie) en partie prépondérante, le droit et en assure l'application. C'est par l'exécution des règles de droit que la volonté publique et le pouvoir de l'État deviennent tangibles, quand le citoyen doit payer l'impôt, faire du service militaire, disposer, sous certaines restrictions, de sa fortune, etc.

Cependant, quoique très important, cet aspect juridique n'épuise pas les fonctions de l'État qui déploie aussi une activité positive dans d'autres domaines qui vont s'élargissant: dans le domaine de la *vie économique* et de la *culture*.

L'ordre légal et le pouvoir de l'État protègent le travail économique et les biens des particuliers, déterminent le système monétaire, créent et entretiennent les voies de communication et les autres moyens techniques nécessaires au développement de la vie économique; l'État englobe dans la sphère de son activité les chemins de fer, les postes, les grandes sources naturelles d'énergie; par sa politique industrielle et commerciale il intervient dans la vie économique, il fixe les droits de douane, il s'efforce de faciliter l'acquisition de débouchés étrangers etc. C'est l'État qui donne à la vie économique la cohérence sans laquelle celle-ci s'éparpillerait, surtout depuis que s'accentue de plus en plus l'intégration de notre globe entier au point de vue économique, en un vaste territoire. De nos jours, la majeure

partie de l'activité de l'État est de plus en plus d'ordre économique. Ce processus s'accentue encore du fait de l'intensification graduelle de l'activité déployée par l'État dans le domaine de la politique sociale : l'État s'efforce d'assurer la plus juste répartition des revenus, d'aplanir les oppositions de classes, afin que le plus fort ne puisse exploiter les faibles ; la législation sociale, les assurances ouvrières, la création et le développement d'institutions d'hygiène et de prévoyance sociale sont autant de tâches importantes assumées par l'État.

En premier lieu, l'État constitue la forme juridique de la société. Toutefois, en tant qu'ordre légal, l'État ne réglemente par excellence que l'attitude extérieur des citoyens : il protège contre l'arbitraire individuel, il donne une forme solide à l'attitude des personnes, il établit et maintient l'ordre, mais jamais il ne peut réglementer directement l'intérieur, les sentiments, l'esprit. L'État ne peut créer lui-même la morale, la science, l'art, tout au plus en assure-t-il les conditions ; il les soutient par sa puissance matérielle, et par ses moyens d'organisation, par l'école, il offre aux diverses couches sociales la possibilité d'acquérir des biens spirituels à des conditions égales pour tous. Dans le domaine de l'instruction générale, l'État voit également lui incomber des tâches de plus en plus nombreuses.

III. L'État idéal. Justification de la théorie des buts de l'État.

Tous ces *faits* révèlent la réalité de l'État actuel et ses divers aspects. Cependant derrière ces faits se cachent d'importants problèmes touchant la conception générale du monde. En effet, chaque problème de l'État peut être résolu par rapport à un certain *but* ou plutôt à la valeur inhérente à ce but. Celui qui veut utiliser le pouvoir législatif de l'État et modifier l'ordre et les institutions existants, doit toujours avoir en vue un but, une valeur, par rapport auxquels le changement proposé est plus précieux que l'ordre existant. Ces buts partiels s'intègrent dans des buts et des valeurs finals et c'est l'ensemble de ces buts et de ces valeurs : l'État idéal, l'essence et le modèle idéals de l'État, qui brille devant l'homme aspirant à des réformes. Par conséquent, derrière l'activité de l'État se trouve toujours, consciemment ou non, une certaine idéologie, un certain point de vue philosophique. Quels sont le but, le sens, l'idée su-

prêmes de l'État? Quel doit être l'État? Quelle est sa destination dans l'histoire de l'humanité et dans son évolution à venir, dans le progrès humain universel?

Sur la ligne de ces questions se sont formées tout naturellement les diverses *théories sur le but de l'État.* L'une prétend que ce but est le bien des particuliers, le bonheur de l'individu; l'autre affirme, au contraire, que c'est le bonheur public, le bien de la collectivité (eudaimonisme, utilitarisme). De là est né l'idéal de l'État-providence. Pour une autre théorie, le but unique de l'État est le droit, qui garantit la liberté de l'individu (juridisme). Sur cette base doctrinale éclôt l'idée de l'État-droit. Par ailleurs, la théorie du but éthique de l'État, théorie dont le père est Platon, voit la destination finale de l'État dans la réalisation de la morale: individu et État se confondent dans ce but éthique final. Au début du XIXe siècle, cette théorie connaît une renaissance grâce au grand mouvement de l'idéalisme allemand: c'est partant de cette idée que Fichte, puis Hegel justifient la raison d'être, la signification et la mission historique de l'État; du but final suprême ils déduisent les buts concrets de l'État, buts considérés comme des moyens. Ici, la morale signifie, dans un sens plus large, tout le système des valeurs de l'esprit, c'est-à-dire la culture. En dernière analyse, le but de l'État est la réalisation de la culture. Ainsi, à côté de l'État-providence et l'État-droit, la notion de l'État-culture devient un idéal.

Déterminer le but final de l'État, ce n'est pas, sans aucun doute, établir un fait empirique, mais bien construire un idéal, ce qui présuppose l'adoption d'une certaine attitude quant à l'appréciation des valeurs. L'expérience ne fait jamais que montrer l'État tel qu'il est, et non pas tel qu'il devrait être. L'on conçoit donc que dans la seconde moitié du XIXe siècle, quand prévaut l'esprit positiviste dont le programme scientifique consiste à déterminer les faits seuls et les lois qu'on en peut tirer, ce courant, avec son fétichisme des faits et ses méthodes exclusivement empiriques, ait orgueilleusement dédaigné l'étude du but de l'État au point de vue idéologique et axiologique, qu'il n'y ait vu qu'une espèce de problème métaphysique spécieux, et qu'il ait résolument exclu du domaine de la science l'examen spéculatif de ce problème. De toute façon, le monde des faits positifs ne saurait éclairer la destination finale, l'essence histo-

rico-métaphysique de l'État en quelque sorte. Cette manière de voir prédomine jusqu'au début du XXe siècle, quand les idées fondamentales de l'idéalisme allemand se ravivent dans tout le domaine de la philosophie, y compris la philosophie de l'État.

En présence du positivisme rigide, même si, pour le moment, on laisse de côté les prolégomènes axiologiques de la notion d'État, le bien-fondé de l'étude des buts de l'État peut être justifié au point de vue *épistémologique* aussi bien qu'au point de vue *psychologique.*

1) En effet, si l'on veut construire une théorie sur l'État, il est impossible de ne pas examiner les principes et les buts finals que l'État est appelé à réaliser dans la société humaine. Vouloir prolonger la ligne empirique des faits dans le monde qui n'est plus sujet à l'expérience, est un désir tout naturel. Si l'on admet comme bien fondée la philosophie de la nature, qui explique les faits empiriques de la nature en les ramenant à des principes suprêmes, l'on est tout aussi bien fondé à adopter une attitude de principe en ce qui concerne l'essence et le but suprême de la société humaine et de l'État. Cette attitude se modifie, certes, au cours de l'évolution, mais elle n'en reste pas moins toujours nécessaire et justifiée. Si, avec le positivisme, l'on ne considère comme scientifiques que le procédé rationnel des mathématiques ou la constatation empirique des faits, alors, en effet, l'examen idéologique de l'État n'est pas scientifique. Mais alors aucune espèce de philosophie n'est, non plus, scientifique, puisque, sauf la logique, tous ses domaines s'enfoncent dans la métaphysique, ou dans des convictions tenant à l'appréciation des valeurs Et dès lors, la contemplation du monde et de la vie, sur la base des principes, et au point de vue du *tout,* soit donc la tendance à une vision dans la totalité, c'est-à-dire la philosophie, perd toute sa justification. Cependant ces questions de principes suprêmes surgissent toujours spontanément quel que soit le contenu du savoir positif d'une époque, car toujours l'esprit humain s'efforce de combler les lacunes dans la connaissance des faits simples et nus, afin d'avoir une conception d'ensemble du monde. D'ailleurs, ces questions procédant de la conception du monde peuvent être examinées d'une manière rigoureusement scientifique, avec tout l'appareil logique

de la science, en harmonie complète avec les résultats atteints par les recherches scientifiques positives. Les sciences spéciales et la métaphysique se fécondent réciproquement. Tout comme la théorie de l'État, en tant que science spéciale, érige des hypothèses spéciales au sujet de tel ou tel *aspect* de l'État, de même, la philosophie de l'État a bien le droit de construire des principes universels pour l'*ensemble* et le *but final* de l'État. Et de même que la théorie politique, en tant que science spéciale, n'a pas le droit de rejeter l'hypothèse considérée comme auxiliaire méthodique, uniquement par ce que plus tard de nouvelles compréhensions éventuelles la dépasseront ou la démentiront, il est impossible pour la philosophie de l'État de renoncer à la construction des synthèses finales, des idéals de l'État, uniquement par ce qu'avec son savoir plus développé, l'avenir les transformera ou même les rejettera. Et s'il appert qu'avec les époques, les principes finals se modifient dans la conception humaine, quoiqu'ils prétendent à une validité absolue et inaltérable, cela ne change rien au caractère scientifique de leur examen, car les résultats des sciences «positives» se modifient et se complètent également sans cesse. Là réside la nature tragique de toute connaissance humaine, dans les sciences spéciales comme dans la philosophie: au lieu de saisir définitivement la vérité, on ne peut que s'en rapprocher progressivement. Donc, le positivisme fait fausse route quand, comme négativisme, il dénie à la métaphysique et avec elle, dans le domaine politique, aux théories sur les buts de l'État, le caractère et la raison d'être scientifiques.

2) Mais le raisonnement sur les buts de l'État est justifié aussi par l'examen *psychologique* de l'État. En effet, l'État est, en premier lieu une catégorie morale, il n'est point un processus purement naturel, mais aussi le résultat de la volonté humaine et de l'activité dirigée vers des buts fixés. Ce n'est point quelque chose de mécanique, mais une entité dynamique. Même si on l'appelle *status*, ce n'est point une sorte d'état rigide d'une substance, mais une fonction, l'activité continue d'un organisme moral. Sa cohésion est due à des buts qui sont réalisés par sa volonté autonome, par l'affirmation de son pouvoir souverain. Il n'est pas le fait causal d'évolutions naturelles, mais une activité intellectuelle inspirée par des buts, qui sont autant de raisons. Les

animaux ont également leurs sociétés, les abeilles et les fourmis constituent aussi un «État». Mais la communauté de vie des animaux n'est régie que par les lois immuables de la nature, dont relèvent les instincts et les réflexes; les animaux ne poursuivent pas des buts consciemment fixés, on ne trouve pas chez eux une activité réalisant ces buts d'une manière méthodique: dans la «société» animale, c'est l'ordre purement causal de la nature qui règne, et non pas l'ordre normatif fléchissant la volonté; il n'existe pas chez eux de droit et d'illégalité, une attitude constitutionnelle ou anticonstitutionnelle, ils ne font pas de lois et n'exercent pas de juridiction, ils n'ont ni conscience du droit, ni conscience de l'État, les gouvernants et les administrés n'ont pas le sentiment de la responsabilité, car ils n'ont pas une volonté et une activité conscientes. Combien la société et l'État des hommes, êtres conscients d'eux-mêmes sont différents!

La volonté et l'action de l'État doivent supposer d'avance des buts par lesquels, comme par autant de raisons, il justifie son activité. Si l'État établit des lois, projette une réforme constitutionnelle, conclut des traités avec d'autres États, organise des institutions nouvelles, édicte des ordonnances, toujours, il doit avoir en vue des buts. Mais ces buts, en dernière analyse, remontent, rationnellement, toujours à des buts supérieurs et permanents, à des convictions, à des principes fontamentaux, qui pénètrent toute l'œuvre législative et tous les actes de l'État. Derrière le programme des partis politiques fondés sur une plate-forme de principe (partis dont la majorité dirige la vie de l'État), il y a toujours une certaine conception du but de l'État, une certaine manière de voir qui, à son tour, remonte à une conviction touchant l'appréciation des valeurs. Si cette conviction attribue toute valeur à l'individu, alors l'État n'est considéré que comme un instrument dont la tâche est de rendre possible à l'individu de déployer librement ses forces latentes. De la conception *individualiste* des valeurs procède la théorie des buts de l'État professée par le libéralisme en même temps que, sur le plan pratique, le point de vue de la non-intervention, dans tous les domaines de la vie de l'État. La conscience *universaliste* des valeurs ne conçoit que la valeur de la collectivité, et n'attribue de valeur à l'individu que pour autant qu'il sert, comme instrument, la collectivité. De cette conception des va-

leurs naît le but de l'État socialiste-communiste : la tâche de l'État est de réaliser les valeurs supra-individuelles, et l'individu doit se fondre complètement dans l'État. Cette théorie se traduit dans la pratique par la socialisation de l'ordre légal et de toutes les institutions, par la suppression du régime de la propriété privée, par l'anéantissement des libertés individuelles. Etre libéral ou socialiste, conservateur ou radical, démocrate ou aristocrate, nationaliste ou internationaliste, cela veut dire adopter telle ou telle conception des valeurs par rapport au but de l'État. Tout programme de parti politique est, au fond, l'application d'une conception générale du monde. Ce qu'on appelle principes politiques, en dernière analyse, n'est autre chose qu'une conviction de valeur concernant le but de l'État. C'est suivant cette conviction que tout parti politique, sciemment on inconsciemment, critique l'organisation de l'État, son ordre légal, ses institutions tels qu'ils existent, et propose des réformes appelées à les modifier. Depuis que les parlements se sont complètement démocratisés, les oppositions idéologiques se sont particulièrement accentuées dans la constitution des partis. Autrefois, même s'il existait plusieurs partis, ceux-ci représentaient tous la classe dominante dont l'idéologie était homogène ; et puisque l'État libéral s'était de toute façon déclaré neutre en ce qui concerne la manière d'envisager le monde, et qu'il adoptait le point de vue de la non-intervention, il est naturel que la diversité des idéologies fît moins sentir ses effets dans le domaine politique. Par contre, les membres des parlements complètement démocratisés sont des personnes entièrement hétérogènes quant à leur idéologie et représentent des couches sociales dont les façons d'apprécier les valeurs sont contradictoires. L'on conçoit donc que l'opposition idéologique joue dans les parlements actuels un rôle beaucoup plus important, voire, qu'elle revête une importance décisive dans la lutte que les partis se livrent afin de prendre possession du pouvoir.

La politique pratique doit, bien entendu, en présence des principes en tant que visées idéales, compter avec les conditions de puissance et autres et s'y adapter plus ou moins. D'autant plus que la réalisation du but final et permanent peut comporter des milliers de moyens, c'est-à-dire autant de buts partiels. La politique pratique peut refléter les différentes

couleurs du spectre, mais la somme de celles-ci se fond pourtant dans la couleur blanche qu'est le but suprême. Le but final de l'État est toujours un idéal brillant d'une lueur lointaine et dont les normes se défigurent au contact avec la réalité, dès qu'elles s'appliquent aux plis de celle-ci. L'État réel, tel qu'il existe, est toujours le résultat singulier d'une certaine situation historique ; une certaine nation, à une certaine époque, avec une certaine spiritualité, et dans certaines conditions naturelles et économiques. La catégorie normative déterminée par le but de l'État et la catégorie historique découlant de la situation du moment ne se couvrent pas. Le déplacement des phases qui les sépare est perpétuel. Une théorie d'État ou une politique de caractère absolu, éternellement valable, construite sur un plan rationnel et logique est chose impossible. En effet, les formules des principes suprêmes eux-mêmes, les convictions fondamentales tenant à la conception du monde se modifient plus ou moins. Quels sont les vrais principes, les buts suprêmes valables? Voilà ce qui est précisément le problème éternel de la science, et quant au fond de vérité que renferme ce problème, la science s'en rapproche de plus en plus grâce à ses recherches assidues même si elle ne l'atteint pas dans sa totalité. La réalité de l'État est, en une mesure plus ou moins forte, imprégnée par le rayonnement de certains idéals, dont les traces plus ou moins marquées peuvent être discernées en lui. En revanche, l'observation de la vie réelle de l'État offre une occasion continue pour que s'allume dans l'esprit la lumière de l'idéal qui demande à être réalisée et qui stimule à l'effort nécessaire. L'idéal participe de la réalité et la réalité participe de l'idéal. Idéal et réalité ne marchent pas du même pas, mais ils s'acccompagnent l'un l'autre. C'est là le dynamisme profond de l'évolution de la vie de l'État.

Le but final de l'État, quel que soit le point de vue, quant à l'appréciation des valeurs, que l'on adopte pour le fixer, est, sans aucun doute, un principe *formel*, de nature abstraite, que l'on ne peut remplir d'un contenu qu'en le mesurant à la situation donnée, aux tâches politiques concrètes. Et c'est précisément la nature formelle de ce but qui occasionne la plus grande difficulté et qui a discrédité les théories sur le but de l'État. Pourquoi? Par ce que divers moyens concrets, — autant de buts

d'ordre subalterne, — peuvent amener au même but formel, et que ces moyens, en maints cas, peuvent, quoique différents, être, plus ou moins logiquement, déduits du but final formel. Si le but final est la morale, l'*ἀγαθὸν* platonique, combien de moyens de toutes sortes, en tant que buts partiels, peuvent être placés au service de ce but final, à commencer par la communauté des femmes et des biens professée par Platon, jusqu'au jacobinisme réclamant la simplicité, la pauvreté et l'égalité, même au prix de la guillottine, mais toujours au nom de la morale. Ou si le but de l'État est eudaimonique, c'est-à-dire si c'est le bien-être public, avec quelle souplesse on peut, par celui-ci, justifier l'extrême absolutisme monarchique tout aussi bien que la domination prolétarienne du communisme. Avec quelle facilité l'aune servant à mesurer la valeur du bien-être public peut se plier à n'importe quel pouvoir dominant! La théorie juridique de l'État voit le but final dans le droit, dans la garantie des libertés individuelles. Mais combien disparates quant au fond sont les dispositions que peut couvrir le principe formel du droit! Et pourtant, chacun sent que le but de l'État doit receler d'une manière ou d'une autre, et la morale, et le droit, et aussi, plus ou moins, l'idée du bien-être public. Par morale, sans doute, la plupart des hommes entendent la morale positive régnante; par contre, la notion du droit et du bien-être public comporte de multiples nuances, surtout selon que la personne raisonnant sur le but de l'État penche, quant à son sentiment des valeurs, vers l'individualisme ou vers l'universalisme.

IV. La réalisation du système des valeurs de la culture, comme but suprême de l'État.

Si l'on recherche l'idée de but globale renfermant l'idée de valeur dont la réalisation doit être servie, en dernière analyse, par l'État, ce n'est que dans la *culture* qu'on peut la trouver. En effet, la culture est le système des valeurs absolues: les valeurs du *bien,* du *vrai,* du *beau* et du *divin,* valeurs se réalisant sous les formes de la *morale* et du *droit,* de la *science,* de l'*art* et de la *religion.* Quelle est la destination finale de l'humanité? C'est d'objectiver, au cours d'une évolution de milliers et de milliers d'années, les valeurs de la culture. De plus, la mesure du progrès, dans les flots du temps qui roule ses vagues

avec lenteur, est la mesure dans laquelle l'humanité parvient à rapprocher ces valeurs, en déployant ses forces spirituelles. Le système des valeurs de la culture est le but et en même temps la mesure du progrès humain. C'est pour cette fin qu'existent sur cette terre l'*individu,* la *nation* constituant une communauté morale plus importante, et enfin l'*humanité* englobant les nations, l'humanité qui emprunte son unité historique consciente précisément à l'idée *humanité,* c'est-à-dire à la tâche de veiller à ce que l'esprit humain immanent aux races et aux nations les plus diverses épanouisse ses énergies aussi complètement que possible, ou en d'autres termes, s'efforce de réaliser les valeurs de la culture. En face du processus vital purement végétatif et animal, la culture est le sens le plus intime et le but suprême de la vie de l'humanité, considérée comme un tout. Au fait de l'histoire humaine,—pour parler avec une exagération anthropocentrique, — de «l'histoire universelle», correspond comme idéal, sur le plan normatif des valeurs, la culture universelle.

Donc, le but final de l'individu, de la nation et de l'humanité, — quoique par une voie et en des proportions différentes,— est le même: la réalisation du système des valeurs de la culture. Et puisque l'État n'est autre chose que l'organisation extérieure de la nation sur le plan du droit et du pouvoir, son but à lui ne peut non plus être différent de celui de la nation: la réalisation graduelle de la culture.

L'État *considéré en soi* est une formation sociale qui n'est ni pourvue ni dépourvue de valeur. Il emprunte sa valeur et sa justification à la culture, but situé au-delà de lui et dont il permet la réalisation. C'est ce qu'il faut souligner tout particulièrement au point de vue théorique, en face de la thèse négative la plus extrême concernant l'État: l'anarchisme qui nie le droit d'existence de l'État pour la raison que cette doctrine n'y voit qu'un pouvoir limitant la liberté personnelle absolue de l'homme auquel il impose une contrainte juridique. De l'avis de l'anarchisme, le progrès de l'humanité rend superflu un pouvoir organisé et systématique de ce genre. Dans la théorie politique, l'anarchisme joue un rôle analogue à celui du scepticisme dans la théorie de la connaissance. En effet, qui nie la possibilité de connaître la vérité, reconnaît par là même une vérité, à savoir que nous sommes incapables de connaître

la vérité. De même: qui nie le droit d'existence de l'État en tant qu'ordre juridique et pouvoir servant le système des valeurs de la culture, admet par là même une règle juridique, à savoir: celle qui interdit la coërcition juridique entre les hommes. Mais pour que cette interdiction ait une sanction, il faut qu'il existe un pouvoir public organisé qui exécute cette interdiction et dès lors, c'est l'embryon de la notion d'État qui commence à se dégager.

C'est à une contradiction intrinsèque analogue que mène l'anarchisme éthique ou évangélique de Tolstoï qui, au nom de l'amour du prochain, considère l'État comme immoral et partant n'ayant pas le droit d'exister, et ce, en raison de la contrainte juridique appliquée non à nous-mêmes, mais à autrui. Cependant: si les hommes appliquent quand même la contrainte à l'égard d'autrui (tortures, assassinats, vols, etc.) il faut pourtant un pouvoir organisé qui empêche cela, qui défende extérieurement le commandement éthique de l'amour du prochain et le fasse prévaloir. Cet anarchisme fondé sur une base morale, loin d'anéantir la valeur de l'État, la justifie, au contraire, au point de vue éthique, en tant que gardien de l'amour du prochain, de l'humanité, de la morale, et sur un plan plus vaste, de la culture. Cet anarchisme évangélique oublie que l'État n'est pas une valeur ou une fin en soi, mais seulement un instrument au service des valeurs de la culture. L'État *juste* est celui qui sert ce but. Sans une telle sanction de valeur supérieure, l'État est dégradé en un pouvoir brutal qui est capable d'imposer l'obéissance, mais qui est dépourvu de toute aspiration et de justification d'ordre supérieur, en même temps que de l'autorité intimement enracinée dans les âmes.

Comment l'idée du but, en tant qu'idéal, peut-elle être conciliée avec la nature de l'État *réel*, en tant que précipité de l'évolution *historique?* Quel rapport y a-t-il entre les critères et les fonctions de l'État réel, tel qu'il existe, et les formes sous lesquelles s'affirme la culture? En d'autres termes: comment le droit et sa sanction, le pouvoir, ces deux principales caractéristiques de l'État, se rapportent-ils à la morale, à la science, à l'art, à la religion, qui réalisent le système des valeurs de la culture?

L'État et le droit, — comme l'a déjà bien vu Platon, — ont le même but: réaliser les valeurs de la *justice*. État et droit

sont, au fond, identiques. En effet, l'État, comme législateur, est l'ordre normatif, l'ordre ordonnant, tandis que le droit codifié est l'ordre déjà ordonné. État et droit constituent une unité indivisible. Si l'État dit État-droit est en premier lieu la légalité, si le but de la légalité est de réaliser la justice dans la communauté humaine, et si la justice est un élément essentiel dans le système des valeurs de la culture: dès lors *in idea,* l'État est, au fond, le réalisateur et la réalisation de l'une des valeurs culturelles considérée comme idéal: de la justice (dans quelle mesure l'État réussit à la réaliser, c'est une autre question). *Donc, la justice, cette valeur morale autonome inhérente au droit, constitue le premier pont reliant la notion de la culture et celle de l'État-droit.* Dans la réalisation du système des valeurs culturelles, l'État représente, par excellence, les valeurs juridiques, ainsi que la source morale métajuridique de celles-ci, la justice. D'ordinaire, les constitutions rédigées sous la forme de chartes proclament en leur préambule des directives générales *a priori,* prélégislatives, précédant les lois spécifiées, et les droits que renferment ces directives («droits naturels») sont dus avant et par dessus tout aux citoyens en tant qu'hommes, c'est-à-dire en tant que personnalités morales; l'application de ces droits devra assurer la véritable évolution de l'État et de son peuple qui par là prospéreront, deviendront meilleurs et plus humains. Les thèses juridiques qui, comme droits fondamentaux, figurent dans la constitution des divers États (comme p. e. le droit concernant l'égalité des droits, la liberté personnelle, l'inviolabilité du domicile ou du secret de la correspondance, la liberté de la parole et de la presse etc.) sont tous, en fait, l'expression, sous une forme technique juridique, de jugements de valeur éthiques ayant trait à la dignité de la personne humaine considérée comme une fin en soi au point de vue moral. Ces droits fondamentaux reposent déjà sur un système de valeurs morales, de valeurs métajuridiques et ne font que consigner les divers éléments de ce système dans des formules de droit positif. Les jugements de valeur morale ont besoin de cette expression technique juridique pour la raison que l'État est un processus continue d'intégration sociale d'une multitude humaine. L'unité de la forme de vie de l'État, forme de vie se renouvelant sans cesse, ne peut être assurée que par le droit, par la force régulatrice de celui-

ci, force s'affirmant extérieurement aussi de manière uniforme.

La justice, en tant que l'essence la plus profonde du droit, exige que l'État, ce système normatif, assure également les conditions du développement et de la répartition des biens économiques comme des biens spirituels (culturels) et surtout elle doit faire en sorte que dans le libre déploiement de sa personnalité et de ses énergies spirituelles particulières, c'est-à-dire dans la culture, l'individu soit protégé et soutenu par la justice. *Donc, à travers la valeur morale de la justice, dans la notion de l'État-droit, la notion de l'État-culture existe déjà virtuellement, en une certaine mesure.* L'ordre légal protège l'individu et le soutient pour lui permettre de déployer librement sa personnalité, ce qui est en même temps la condition préalable de la réalisation des autres valeurs culturelles. Dans ce sens, le *status civilis,* l'ordre légal (la «civilisation») est la condition indispensable de la culture et par conséquent, l'État-droit est la condition indispensable de l'État-culture.

Si l'État, en tant qu'ordre légal, protège et, partant, rend possible le progrès culturel, en revanche la culture remplit de plus en plus l'État d'éthique, d'esprit, de valeur. En effet, plus la culture est développée, c'est-à-dire plus le système des valeurs est complètement réalisé, mieux se développe aussi le système de droit positif. L'idéal du droit est la morale. Le droit positif, historique, évolue de telle manière qu'il se rapproche de plus en plus de la morale, la conscience juridique suit les traces du progrès de la conscience des valeurs morales : au terme idéal de l'évolution du droit, celui-ci s'identifierait avec la morale, les thèses juridiques couvriraient les jugements de valeur morale corrects. Ce rapport du droit et de la morale est en même temps la base du rapport entre l'État-droit et l'État-culture. L'État-droit évolue nécessairement jusqu'à devenir État-culture, s'il veut réaliser indirectement aussi les valeurs morales immanentes aux valeurs juridiques.

V. La culture par la puissance et la puissance par la culture.

L'autre critère principal de l'État est le *pouvoir.* Celui-ci est le moyen de la conservation de l'État et du déploiement de ses énergies, moyen dont l'application est réglée par le *droit.* Par ailleurs, la *culture* est le but final que l'exercice du pouvoir

réglé par le droit a le devoir de servir. Mais quel est le plus proche rapport entre le pouvoir d'État et la culture? Est-il possible 1) de créer et d'accroître la culture par le pouvoir et 2) le pouvoir par la culture (1)?

1) Le sens des valeurs inhérentes aux biens culturels doit être vécu, reconnu personnellement, d'une manière autonome. Cette nature individuelle de la valeur en tant que sensation vécue interdit d'avance qu'une culture profonde puisse se développer directement, uniquement par ordre, commandement du pouvoir. L'esprit est une puissance, mais la puissance n'est pas l'esprit. Le pouvoir simple et nu n'est pas capable de déclencher les sensations de valeurs, ces actes psychiques les plus intimes, de caractère irrationnel et ardent. C'est en vain que l'État ordonne ce que je dois considérer comme moral et immoral, ce que je dois trouver beau ou laid, ce que je dois aimer ou haïr. Dans le sol de l'esprit, tout croît doucement, de soi-même, librement, et rien ne peut être développé intimement par la force. La culture imposée du dehors par la force du pouvoir n'a pas de racines, c'est une fleur artificielle, étiolée.

Cependant, quoique le pouvoir n'ait pas la faculté de créer ainsi directement la culture (tout au plus peut-il en produire certains éléments rationnels et techniques), le pouvoir dispose néanmoins d'une multitude de moyens importants à l'aide desquels il en peut favoriser graduellement et de manière indirecte la naissance et le développement. C'est ainsi que, tout d'abord, il en peut assurer les conditions matérielles: en créant et en développant comme il convient les écoles les plus diverses ainsi que les autres institutions culturelles. Toutes ces institutions préparent la réceptivité à la pénétration des valeurs nécessaires à la culture et ce, non seulement en polissant l'esprit, mais aussi par leur action sur les sentiments, par la suggestion, l'exemple, l'ascendant. L'éducation scolaire, les usages plus raffinés, l'influence de la littérature et des arts parviennent à préparer, peu à peu, surtout dans l'âme de la génération nouvelle, le terrain psychique nécessaire pour saisir, pour pénétrer, voire pour développer le sens des biens culturels sur le plan des valeurs.

(1) v. *Eduard Spranger:* Kulturpolitik. Polit. Handwörterbuch, I. (1923), p. 1087.

Ainsi, par un effort lent et laborieux, le pouvoir de l'État peut aussi faire éclore, indirectement, la culture et trouver le chemin du monde de l'esprit. Cela est d'ailleurs un devoir de l'État-culture, devoir découlant du but qu'un tel État s'est assigné. Dans la politique en vue du développement de la culture, le grave visage d'airain de la souveraineté de l'État s'adoucit et se transfigure comme malgré lui, car il est touché par la lumière ou du moins par les rayons reflétés de la culture, c'est-à-dire de l'aspect spirituel et moral du but de l'État. La puissance des idées et l'idée de la puissance ne sont pas contradictoires, car la puissance réelle de l'État repose, au fond, sur la puissance des idées de valeur qui ont historiquement irradié dans les institutions de l'État et s'y sont consolidées pour devenir des réalités.

2) L'autre question, inverse, est celle-ci : y a-t-il de la puissance dans la culture? Peut-on créer de la puissance par la culture? Au cours de l'histoire, cette question a de plus en plus préoccupé l'État réel, en tant que puissance organisée : ce n'est pas pour la culture, considérée comme but final de l'État, que celui-ci a développé sa puissance : c'est pour accroître sa puissance qu'il a développé la culture. Ce n'est pas la culture qui était pour l'État le but, la puissance n'étant que moyen, mais c'est bien la puissance qui était le but et la culture n'était que le moyen.

En effet, la culture représente une puissance intellectuelle et cette puissance est aussi l'une des principales sources de la puissance physique. Cela vaut pour toutes les formes que revêt la culture. La *science,* en dépistant les lois de la nature et de la vie sociale, prévoit les phénomènes devant se produire, exploite les richesses naturelles, ouvre de nouvelles sources d'énergies utiles par la voie de la technique, multiplie la production et grâce à l'application du savoir théorique, elle représente une puissance économique et partant politique. L'*art* qui raffine le goût, demeure en premier lieu une puissance spirituelle, en approfondissant la conscience que la nation a d'elle-même ; toutefois, en raison de sa valeur économique, il peut être aussi une source de puissance matérielle. Cependant, le fondement principal de la puissance de l'État est la *morale :* le courage et le dévouement des citoyens, leur goût au travail,

leur conscience des devoirs et des responsabilités qui leur incombent, leur sentiment de solidarité, leur foi en la mission supérieure de leur nation. Plus une nation est cultivée, c'est-à-dire plus ses couches les plus larges possible sont au degré le plus élevé possible au point de vue du savoir et de la morale, et mieux elle peut accroître ses énergies spirituelles et matérielles, donc plus elle est puissante. Réaliser les valeurs de la culture, multiplier les richesses culturelles, c'est en même temps accroître la puissance. Celle-ci n'est pas une fin en soi idéale, mais un sous-produit naturel et historique de la culture en tant qu'activité. Le souffle de l'Histoire a balayé de la scène de notre planète maints peuples barbares, parce qu'ils n'avaient aucune réceptivité pour les valeurs culturelles, ils ont dû céder la place à des peuples plus méritants, doués d'un esprit plus agile et plus souple, plus inventif, à des peuples plus courageux, plus assidus au travail, ayant plus de pureté morale et plus de persévérance. Selon le témoignage de l'histoire, les peuples primitifs, quoiqu'ils agissent en conquérants pendant un certain temps, ou bien étaient obligés d'adopter une culture d'ordre supérieur et de se mettre au service de celle-ci, ou bien ont péri, dispersés et absorbés par d'autres peuples. Les peuples de la petite Europe ont subjugué presque toutes les autres parties du monde et aujourd'hui ils sont indirectement les maîtres de presque toute la terre : c'est la preuve la plus éclatante que, réellement, la culture est aussi puissance.

Mais n'y a-t-il pas contradiction entre l'essence idéale de la culture, en tant que système de valeurs, et la puissance qui signifie pourtant en dernière analyse la force, l'atteinte portée à l'autonomie morale de la personnalité individuelle ou nationale ?

Les valeurs absolues demandent à être réalisées. Si une nation (un État) se distingue particulièrement par la réalisation des valeurs, si elle met plus de zèle et déploie plus d'efforts pour mettre en œuvre ses énergies spirituelles, il est naturel que, partie involontairement, partie consciemment, la puissance spirituelle et matérielle inhérente à une culture plus évoluée tende à l'expansion et qu'elle l'emporte sur tel État dont la culture est notablement inférieure et dont le peuple ne déploie pas un effort aussi vigoureux en vue de réaliser les valeurs. Le devoir absolu qu'il y a de réaliser l'idéal de la culture, justifie

formellement la puissance spirituelle de la culture supérieure, et la puissance politique qui en découle. Donc, les notions de culture et de puissance ne sont pas absolument étrangères l'une à l'autre. Mais c'est une autre question que de savoir si, dans un cas historique déterminé, le droit moral de la supériorité culturelle n'est pas uniquement un prétexte idéalisant affiché par la convoitise brutale et égoïste, par l'ambition impérialiste, et si, derrière la domination des suprêmes valeurs spirituelles, derrière l'impérialisme culturel, ne se cache pas uniquement un instinct immoral aspirant à l'agrandissement territorial et à la domination ou à l'exploitation matérielle d'autres nations.

Comme nous venons de le voir, la puissance peut s'acquérir par la culture. C'est un fait qui se renouvelle maintes fois dans l'histoire et qui, de plus, peut être justifié au point de vue philosophico-culturel, voire, au point de vue éthique.

VI. Les tâches de la politique culturelle et les mobiles de son développement.

Réaliser les valeurs de la culture, tel est le suprême but idéal de l'État, but que le pouvoir d'État régi par le droit ne sert que comme instrument. Quoique toutes les fonctions (législative, exécutive, économique etc.) de l'État aboutissent, en dernière analyse, à ce but idéal, il existe toutefois une sphère d'activité particulière qui vise tout spécialement à la réalisation du système des valeurs culturelles, en s'appliquant à fixer les buts concrets rentrant dans ce domaine, et à employer les moyens le mieux appropriés à cet effet, c'est la *politique culturelle.* C'est ainsi que dans la théorie des buts culturels de l'État, dont nous venons d'esquisser les grandes lignes, s'intègre tout naturellement la politique culturelle ; ainsi apparaît d'ailleurs le rôle central que joue cette politique dans la vie de l'État.

La politique culturelle détermine les idéals de l'instruction nationale, elle assure la mise en œuvre des ressources nécessaires et organise les institutions appropriées ; elle sonde les besoins spirituels de la nation et s'efforce de les satisfaire d'une manière méthodique. Tout comme la politique économique et sociale veille à la production convenable et à la juste répartition des biens économiques, de même, la politique culturelle a la tâche d'assurer la juste production et la bonne distribution

des richesses culturelles et d'assurer, par là, l'équilibre de la vie sociale. En effet, la société, considérée comme un tout, n'est saine au point de vue spirituel et n'est capable de la solidarité nécessaire et du travail commun, que si tout membre de son organisme reçoit effectivement l'instruction qui lui convient. Seule la juste économie des biens spirituels assure le complet épanouissement des énergies latentes de l'âme individuelle et de l'âme collective de la nation, ce qui est, en retour, la condition nécessaire pour que le but final, le système des valeurs de la culture, soit réalisé le plus efficacement et dans la plus grande mesure possible.

L'importance de la politique culturelle au point de vue du but de l'État saute aux yeux surtout quand on la considère dans ses rapports d'un côté avec l'organisme politique, avec l'aménagement de l'État au point de vue droit public, et de l'autre côté avec la politique économique et sociale de l'État. En effet, pour ce qui est du premier, il est évident que seule une culture intellectuelle développée assure le juste exercice du pouvoir d'État et du droit. Les droits et l'égalité des droits n'ont de sens et ne remplissent des fonctions sociales saines que si une instruction suffisante met à même les membres de la société de faire des droits un juste usage. Seuls des citoyens élevés à un certain degré de la culture sont en mesure de rendre utiles, dans l'intérêt de la collectivité, les institutions démocratiques et les droits uniformément étendus, sinon ceux-ci ne sont que la source de graves dangers. Quant aux rapports intimes entre politique culturelle et politique économique, ils résident dans le fait que la *culture, la civilisation matérielle c'est, au fond, l'esprit qui la fait naître, qui l'anime et lui donne de l'élan.* L'entendement évolué, aiguisé, l'imagination plus vive, la volonté persévérante, la discipline volontairement acceptée sont les facteurs qui intensifient le travail et le rendent de plus en plus économique ; seul l'esprit plus évolué, plus cultivé, peut s'adapter avec la souplesse nécessaire aux conditions économiques du moment ; un tel esprit crée la technique, ouvre de nouvelles sources d'énergie et jette les bases économiques de plus en plus avantageuses de la vie, grâce à quoi il permet de poursuivre le développement de la culture. *L'esprit, la culture s'intensifie, en quelque sorte, à travers la matière.*

Qu-est-ce qui détermine les attributions de la politique culturelle et en définit les divers rayons? Naturellement, c'est la structure du système des valeurs. Les biens spirituels que la politique culturelle tâche de cultiver, de développer et de répartir avec justice, se cristallisent autour des valeurs autonomes (le bien, le vrai, le beau, et le divin) car les biens spirituels ne sont autre chose que la manifestation sous des formes concrètes, par la voie de l'activité humaine, des valeurs de la culture. Donc, la politique culturelle a autant de branches qu'il y a de genres de ces formes sous lesquelles se réalise la culture. Les biens culturels correspondant aux quatre valeurs fondamentales sont: la morale, la science, l'art et la religion. En conséquence, les branches de la politique culturelle sont: la *politique morale* ou *politique d'éducation,* la *politique scientifique,* la *politique des arts* et *la politique cultuelle ou politique ecclésiastique.* Il est caractéristique que sur le plan administratif de la politique culturelle se soient historiquement développées ces mêmes branches auxquelles nous venons d'aboutir par la voie de considérations axiologiques.

Mais comment, en général, l'État a-t-il pris concience de sa mission au point de vue de la politique culturelle?

Le premier mobile fut le motif de puissance ou le goût personnel des souverains absolus à commencer par les pharaons d'Égypte, les tyrans de la Grèce et les empereurs romains, en passant par les califes de Bagdad et de Cordoue, les despotes italiens de la Renaissance et les rois de France du XVII^e^ siècle, jusqu'aux grands monarques de l'absolutisme éclairé du XVIII^e^ siècle. Tous ces princes appellent à leur cour des savants et des artistes, font ériger de splendides édifices, fondent des écoles, organisent des bibliothèques et des musées, toutefois, leur but primordial n'est pas de réaliser la culture, comme telle, car ils s'inspirent de l'idée de l'État impérialiste: développer la puissance extérieure de l'État en partie par le prestige de la splendeur des arts, en partie par l'application pratique des sciences, surtout dans le domaine économique et militaire. Au XVIII^e^ siècle, la conception de l'absolutisme éclairé considérant l'État comme un organisme appelé à assurer le bien-être public étend, au nom du bien-être général, la tutelle de l'omnipotence étatiste à tous les domaines de la culture: religion, sciences

art, enseignement public, problèmes dont cette conception fait, en principe, une affaire politique. Les monarques de l'absolutisme éclairé organisent et développent avec tant de zèle l'instruction publique afin d'acquérir, grâce à la force du savoir, des citoyens aussi utiles que possible et qui soient en même temps des sujets dociles. L'utilité, et par celle-ci, le renforcement de la puissance de l'État sont à leurs yeux les motifs rationnels du développement de la culture. Cette appréciation exclusivement utilitariste explique pourquoi, dans la politique culturelle de ces monarques, la formation des fonctionnaires et l'enseignement professionnel sont particulièrement accentués. L'idéal qui plane devant eux, n'est pas celui de l'État-culture, mais uniquement l'idéal de l'État-providence : pour ces rationalistes, la culture, le progrès humain consiste uniquement dans l'accroissement du bien-être matériel, du bonheur, du contentement. En dehors de l'eudaimonisme, l'État n'a pas une mission spirituelle supérieure : le bien-être du peuple constitue en même temps la sécurité intérieure en présence des tendances subversives mettant en péril la puissance de l'État.

Quoique, théoriquement, il ait limité le but de l'État à la garantie de l'ordre légal l'État-droit était, dans la réalité, toujours plus que ce minimum : il accomplissait aussi, de par la nature des choses, les tâches incombant à l'État au point de vue culturel (p. e. création et soutien d'écoles, universités, musées, bibliothéques, etc.). L'élargissement *effectif* du but de l'État dans le sens de la culture s'est développé nécessairement de soi-même. En effet, la vie de la société devenait toujours plus compliquée, et parallèlement on a vu se poser un nombre toujours plus grand de tâches que les particuliers aussi bien que les collectivités plus restreintes étaient incapables de résoudre. Par conséquent, la solution de ces tâches incomba à la collectivité la plus vaste et possédant le plus de force susceptible d'être concentrer : l'État. Qu'il le voulût ou non, l'État dut prendre conscience de sa mission dans le domaine de la politique culturelle, sinon, toute une légion de tâches culturelles, dont la réalisation n'est nullement indifférente pour la force intérieure de l'État, eussent été insolubles et laissées au hasard. L'État dut consacrer une attention de plus en plus intense à l'enseignement public, car il s'avéra que les confessions et les communes étaient

matériellement incapables d'entretenir et de développer les institutions nécessaires ; quand la science moderne se fut transformée en «grande exploitation» fort coûteuse, c'est encore l'État qui dut en majeure partie prendre la charge de créer et d'entretenir les institutions de recherches ; les musées, les bibliothèques et les théâtres, la conservation des monuments historiques, les associations et les institutions scientifiques, littéraires et artistiques qui, primitivement, étaient de caractère privé, furent réduites peu à peu, dans la plupart des cas, à l'appui de l'État, bien que la plupart des pays eussent adopté, en principe, le point de vue négatif du libéralisme pour lequel le but de l'État ne consiste qu'à assurer l'ordre et la sécurité, et qui ne considérait pas l'État comme étant le sujet collectif direct de la culture et ayant aussi des tâches positives dans ce domaine. Les tâches positives d'ordre culturel, le libéralisme entendait les confier uniquement aux individus, forces créatrices proprement dites au point de vue intellectuel. C'est que l'individualisme libéral prenait primitivement pour modèle les sciences naturelles : tout comme le mécanisme des atomes crée l'harmonie dans la nature, de même, l'activité et l'émulation illimitée des atomes-hommes dans le domaine social, produit finalement une harmonie. Cette façon de voir se fondait sur la métaphysique moniste de la théorie hégélienne de l'État, car l'esprit absolu apparaissant sous la forme de l'État est le véhicule de toute puissance et de toute valeur ; c'est pourquoi chez Hegel l'État est omnipotent aussi dans le domaine de la culture. Le libéralisme était en quelque sorte d'accord avec la métaphysique pluraliste de Leibniz : chaque individu est un petit cosmos qui déploie de soi-même ses énergies sur le plan spirituel aussi bien que sur le plan matériel. Donc le rôle de l'État se restreint à la défense de la liberté individuelle. Aussi, en principe, la politique culturelle du libéralisme n'était autre chose qu'un «timide abstentionnisme», pour nous servir du terme de Nietsche.

Cependant dans la réalité historique, le point de vue négatif du libéralisme n'est demeuré qu'un principe doctrinal, car l'application de ce principe s'est heurtée à la résistance instinctive procédant de l'idée et plus encore du sentiment de l'*État national*. Le libéralisme théorique individualiste, aux yeux duquel l'État n'existe que pour les individus, a été contrebalancé par le

nationalisme qui, au contraire, voyant dans la nation une fin en soi, s'est efforcé de fondre l'individu dans l'État. Le nationalisme considérait l'État non seulement comme un organisme de puissance, mais aussi comme le dépositaire des valeurs spécifiques de la culture nationale. En effet, la nation signifie en premier lieu non une communauté biologico-raciale, mais une communauté spirituelle et culturelle, une conception identique des valeurs, une communauté de sentiments, une culture homogène, résultats d'une lente évolution historique. Ce qui différencie les nations et les distingue les unes des autres comme caractéristique particulière, c'est au premier chef, leur culture. Donc, la nation est un principe d'ordre spirituel et moral. La culture humaine se développe toujours sous la forme et dans la conscience d'une culture nationale quelconque et ensuite seulement elle s'élargit, surtout dans ses éléments rationnels, pour devenir culture universelle humaine, culture mondiale. C'est dans sa culture particulière à elle que la nation affirme ses énergies vitales, c'est sa culture qui reflète, tel un miroir, l'âme nationale. Par conséquent, l'ambition suprême de toute nation est de considérer sa langue, sa littérature, son art, ses coutumes, son système juridique, comme quelque chose d'original et de distinct des autres, et de les développer dans leur particularité. Il est indubitable qu'outre l'expansionnisme impérialiste, le nationalisme recèle aussi des traits idéalistes touchant les valeurs: foi solide en la culture de la nation, en ses valeurs spirituelles, en sa mission morale et historico-métaphysique d'ordre supérieur, où se mêle souvent une nuance transcendante: la nation se considère comme étant «élue par Dieu».

Ce qui, vu du dedans, est la nation, étant, vu du dehors, l'État, il est naturel que la conscience nationale si intensifiée au cours du XIX^e^ siècle ait projeté aussi le sentiment profond de la vocation et de la mission culturelle de la nation sur son organisme extérieur de puissance, c'est-à-dire l'État. En conséquence, la tâche de l'État ne consiste pas seulement à pourvoir à ce que ses citoyens se sentent en sécurité et puissent manger à leur faim, il faut en outre que l'État veille à ce que les citoyens puissent, par delà la subsistance physique, s'élever dans le monde de l'esprit, comme il est digne d'êtres intelligents, et déployer les valeurs spirituelles immanentes à la nation.

L'État est non seulement le pouvoir public recouvrant les impôts et appliquant la coërcition, mais aussi le véhicule de buts et de valeurs spirituels et moraux, l'incarnation extérieure de l'autorité et de la conscience que la nation a de sa dignité. La nation, comme communauté, est un organisme historique, tandis que l'État est la forme vitale consciemment organisatrice que revêt celui-ci. Donc, ce que la société nationale, surtout faute de ressource et d'organisation matérielles, est incapable de faire par elle-même, c'est l'État qui le supplée, le complète, le soutient et l'organise, dans le domaine de la culture également. Au fond, la nation est le sujet de la culture, le sujet qui est le véhicule des buts, et le pouvoir d'État est l'objectivation extérieure de ces buts. Puisque dans l'État national, nation et État ne sont que deux aspects d'une seule et même «substance» et sont, quant à l'essence, identiques: il est naturel que le soin d'organiser la sauvegarde et le développement des biens culturels de la nation, ait passé, progressivement, malgré le dogmatisme politique libéral, dans les mains de l'État.

Ce ne sont donc pas les théories d'État qui ont créé l'État-culture, quoique l'essentiel de la théorie de l'État-culture se trouve déjà au début du XIXe siècle, dans le grand idéalisme allemand, c'est grâce à l'ardeur spirituelle du nationalisme qui, même en présence de l'individualisme atomiste du libéralisme politique régnant, a pu introduire pratiquement, parmi les tâches et les buts de l'État, le développement de la culture nationale. Ainsi, dans le pont de la culture, le nationalisme fut l'arche qui, dans l'intention de l'État, relia les valeurs éternelles et les valeurs historiques actuelles de l'époque. C'est l'idée nationale, l'énergie expansive spirituelle de la culture nationale qui fit réellement de l'État un État-culture, et qui intégra dans l'austère mécanisme de l'État la politique culturelle, comme un des axes principaux. Mais en outre, c'est dans le sol du nationalisme que surgit aussi la théorie du but de l'État, qui voit dans la culture la destination idéale suprême de ce dernier.

VII. L'État social et l'État-culture.

Mais n'est-ce pas poursuivre un idéalisme doctrinaire par trop illusoire et même une utopie que d'assigner à l'État, cette puissance dure et robuste, un but qui se perd dans l'infini,

comme le système des valeurs idéales de la culture? Y a-t-il des points de contact entre le monde irréel des idéals et la réalité palpitante de la vie publique?

Si l'on rapporte le système des valeurs aux faits de l'évolution de l'État, la contradiction apparente s'atténue aussitôt. En effet, les buts effectifs de l'État ont évolué, au cours de l'histoire, précisément dans le sens de l'idée synthétique de culture. Le but de l'État-droit est de réaliser le droit, la valeur morale de la justice inhérente à celui-ci. C'est le même but que vise l'État social moderne. Tous ces buts sont des éléments dans le système des valeurs de la culture. Au cours du XIXe siècle, les buts effectifs de l'État se sont par eux-mêmes élargis de telle sorte que dans le développement de l'éducation, de la science, de l'art, l'État déploie aussi un effort puissant et se donne fièrement le titre d'État-culture. Dès maintenant, l'activité de l'État embrasse *toute* la culture, et dans le domaine des valeurs spirituelles, et dans celui des valeurs matérielles, c'est-à-dire tout le contenu de la vie en société.

Ces divers buts ont évolué non pas unilatéralement, juxtaposés les uns aux autres, mais bien organiquement, en s'interpénétrant. L'un n'a pas exclu l'autre, mais ils se sont superposé l'un à l'autre comme autant de couches successives. Toutefois, dans la hiérarchie des buts de l'État, l'un des rôles les plus importants continuait d'appartenir à l'État-providence; de plus, il semble que sur le tableau des valeurs d'État, la valeur économique soit inscrite aujourd'hui en caractères de plus en plus gros. Comment cela peut-il être mis en harmonie avec la culture considérée comme le but suprême de l'État?

Dans le système complet des valeurs, se trouvent non seulement des valeurs autonomes, mais aussi des *valeurs dérivées* ou *valeurs-instruments* qui sont des conditions indispensables pour la réalisation des valeurs autonomes de la culture spirituelle. Telles sont les valeurs vitales et les valeurs économiques qui, en face de la culture spirituelle, représentent la culture matérielle. Régler et organiser celle-ci est une tâche rentrant en partie également dans les attributions de l'État, car l'activité et la force du particulier, de la famille, de la commune ne suffisent pas à elles seules à satisfaire leurs besoins vitaux et déployer ainsi leur essence. Le bien-être physique et la prospé-

rité matérielle des citoyens est une des bases de l'État, une condition primordiale de sa subsistance et de son progrès. On peut même dire que la culture spirituelle elle-même ne peut naître sans une culture matérielle suffissante ; les deux sont dans une étroite interdépendance, l'une présuppose l'autre. *Ainsi, la notion de culture englobe aussi indirectement, le bien-être et la prospérité économique.*

En conséquence, *les buts réels de l'État réel, historiquement développé, sont, pour la plupart, en harmonie avec l'essence idéale de la culture comme système de valeurs, et avec les normes d'action qui en découlent.* Il est vrai que ce n'est pas dans l'expérience que celles-ci puisent leur justification, mais en tout cas, pour la théorie du but culturel de l'État, en présence des critiques l'accusant de construire dans le vide des idées, le chemin effectif que l'État historique a parcouru jusqu'ici au cours de l'évolution dans le sens de la culture considérée comme idéal suprême, n'est pas indifférent. Si des fonctions de l'État réel moderne on enlève certaines couches adhérées, le désaccord entre les buts de celles-ci tels qu'ils sont préconisés aujourd'hui et les valeurs culturelles, semble progressivement disparaître.

Pratiquement, ce désaccord vient de ce que telle ou telle des valeurs est, à certaines époques, tout particulièrement accentuée, ce qui entame l'unité et l'équilibre du système des buts reposant sur les valeurs. Un pareil déplacement de buts est, surtout depuis la guerre mondiale, bien que ce processus soit beaucoup plus ancien, l'effet de la *valeur économique,* qui donne un aspect unilatéralement économique à l'activité de l'État d'aujourd'hui.

Quelque paradoxal que cela sonne, la prépondérence de la politique économique s'alimente, quant à son origine historique, à la même source, que la politique culturelle : au désir de la *nation* d'augmenter sa valeur et sa puissance. Nous avons vu comment le libéralisme politique qui, primitivement, ne se souciait que de l'individu, s'allia au nationalisme : c'est la tendance à faire épanouir les valeurs spirituelles immanentes à la nation qui crée la politique culturelle plus intensive et plus consciente de ses fins, cette politique qui s'élargit progressivement pour devenir ensuite la conception de l'État-culture.

De même, c'est le désir de la nation visant à s'affirmer elle-même qui fit dévier le libéralisme économique de son point

de vue individualiste sous l'effet duquel, au début, la vie économique entière était livrée à la concurrence individuelle, le seul rôle concédé à l'État étant celui de défenseur de la liberté individuelle. Avant le libéralisme économique, pendant un temps assez long, la nation, cette communauté englobant toute la société, n'était pas une catégorie importante. Comment l'est-elle devenue? L'évolution économique incita les capitalistes industriels à s'unir, à se grouper en trusts, en cartels. Dès lors, non seulement l'individu, mais aussi ces groupes de grands capitalistes furent réduits à la protection et à l'appui de l'État, car la concurrence économique commença aussi entre les divers pays et la nécessité s'imposa de plus en plus impérieuse, d'écouler à l'étranger, sur le marché mondial, les marchandises produites en masse. Ainsi, l'État libéral ne pouvait plus se contenter de protéger uniquement la liberté de la concurrence individuelle, mais il dut assumer en outre une tâche positive: celle de l'organisation et de l'orientation de la vie économique, afin d'assurer à la nation des possibilités de travail aussi nombreuses que possible et de l'enrichir par des entreprises fructueuses. La concurrence sur le plan de l'économie mondiale devint dès lors une affaire nationale. Dès lors, la nation s'affirme non seulement comme la conscience d'une communauté historico-culturelle, mais aussi comme une vaste collectivité d'intérêts économiques. Dans la concurrence économique universelle, la nation devient une catégorie importante. Les États soutiennent l'ambition du grand capital vers la conquête économique, car ainsi ils accroissent la force et la puissance de la nation. Ainsi se rencontrent l'impérialisme économique et l'impérialisme politique reliés entre eux par des liens de plus en plus étroits. L'État national s'efforce d'utiliser à des fins politiques l'expansion économique réalisée par le grand capital. La grande tragédie que fut pour l'humanité la guerre mondiale, eut également pour une de ses causes principales l'aspiration des États à la conquête de nouveaux territoires économiques. La volonté de puissance de la nation est la source de la politique économique fortement accrue, de même que le désir de la nation aspirant à s'affirmer sur le plan spirituel, est à la base de l'intensification de la politique culturelle.

Entre-temps la structure de la société subit un changement

radical précisément par suite de la transformation de la vie économique. Les divers groupements d'intérêts économiques (grand capital, ouvriers d'industrie, monde agricole) s'organisent de plus en plus intensement. L'idée d'organisation, en même temps que le particularisme social et économique va s'approfondissant. A mesure que s'intensifie l'organisation, s'élargit le fossé séparant les diverses couches sociales et, parallèlement, les couches organisées représentent une puissance de plus en plus notable *en face* de l'État. La politique se déplace complètement sur le plan de la lutte des intérêts économiques: les partis parlementaires sont, en fait, des alliances d'intérêts camouflés ou ouverts. L'activité des parlements, leur législation, les nouveaux codes se bornent à réglementer la vie économique, selon les rapports de puissance du moment. Le pouvoir public glisse, ouvertement ou en secret, dans les mains du plus puissant des groupements d'intérêts économiques: dans celles du grand capital, ou dans celles du prolétariat industriel, souvent en oscillant entre ces deux pôles. Il est à craindre que l'État-droit et l'État-culture s'étendant à toutes les couches sociales ne retournent à la catégorie de l'État incarnant la puissance brutale, avec cette différence que le pouvoir exclusif serait exercé, au lieu d'un monarque autocrate, par la ploutocratie ou par l'oligarchie des commissaires du peuple du prolétariat.

Dans ces conditions, au cours du dernier demi-siècle et surtout depuis la grande guerre s'accentue toujours davantage la *prévoyance sociale comme but de l'État,* c'est-à-dire l'idée d'*État social.* Autrefois, l'État avait déjà parcouru une longue évolution quand il insérait parmi ses buts la suppression de l'inégalité juridique et politique. L'État d'aujourd'hui, au contraire, comme le montrent les chartes constitutionnelles et les autres lois établies depuis la guerre mondiale, s'assigne comme un de ses buts principaux la diminution de l'inégalité sociale, le juste règlement des oppositions économiques et sociales. Ainsi s'édifie la *politique sociale* moderne qui, en apparence, est au premier chef une action d'ordre économique, mais, tendant à la répartition plus équitable des biens matériels et spirituels, est, en dernière analyse, une action à tendance éthique: le régime de la vie économique doit répondre à la valeur et à la norme de la

justice, en sorte que tout travailleur voie sa dignité humaine assurée au moins par la possession du minimum nécessaire à une existence digne d'un être humain. C'est pourquoi l'État a non seulement le droit, mais aussi le devoir n'intervenir, — contrairement à l'État libéral-individualiste, — dans la vie économique, afin d'empêcher le conflit des classes sociales, afin d'assurer que ce ne soit pas unilatéralement le travail qui serve le capital, mais que le capital soit mis au service du travail. De là, la nouvelle législation de l'État social moderne dans le domaine du travail, l'accentuation, dans celle-ci, des obligations de droit personnel, l'égalité en droits du capital et du travail, de l'employeur et du travailleur dans la production, la protection de la main-d'œuvre qui n'est plus traitée comme une marchandise, les assurances sociales, les restrictions apportées à la propriété, le contrôle public de la production et sa réglementation conformément à l'intérêt général, la socialisation, dans une certaine mesure, des entreprises privées, les réformes agraires etc. Les plus récentes lois édictées dans les divers États partout au monde, sont autant de signes indiquant que la conscience de la valeur sociale évolue dans ce sens que la propriété privée, en tant que moyen de production, n'est pas la propriété absolue de l'individu, mais une fonction sociale comportant des obligations et dont l'utilisation doit être en harmonie avec l'intérêt général de la société.

Cependant le but de l'État social n'est pas uniquement la répartition plus juste des biens économiques et des revenus: son caractère moral s'affirme encore davantage dans le fait qu'en plus des moyens de subsistance minima, l'État social s'efforce d'assurer la possibilité de l'ascension culturelle. Car ce n'est que parallèlement avec le relèvement culturel que le relèvement économique peut donner à la vie des grandes masses un sens et un but supérieurs, dépassant l'existence biologique. La politique sociale a constamment en vue la figure et les exigences de l'homme civilisé. C'est pourquoi l'État social, lui aussi, veut s'élever au rang d'État-culture et c'est dans la politique culturelle que la politique sociale atteint elle-même le sommet de son évolution. Leur rencontre dans le système des valeurs de la culture explique que les lois constitutionnelles et autres, codifiées après la guerre mondiale dans les différents

États, déclarent la gratuité de l'enseignement public au degré inférieur, y compris le matériel scolaire, qu'on institue des bourses permettant aux enfants indigents et bien doués de poursuivre leurs études et qu'on instaure des catégories d'école appelées à faciliter l'ascension culturelle et l'intégration intellectuelle des classes sociales inférieures. Ainsi, par suite des constitutions nouvelles pénétrées d'un esprit social, l'État ne plane plus au-dessus des grandes masses, mais celles-ci se sont plus rapprochées de l'État et voient en lui leur protecteur, le gardien de leurs intérêts. Ainsi se forme progressivement dans le peuple la conscience de ce que l'État est fait pour tous, que son but moral est identique avec celui des individus ; ainsi disparaît la distance glaciale qui séparait l'État et la société, et l'État s'identifie avec la nation dans son ensemble. Cet ídéal social moderne de l'État diffère donc essentiellement de l'État-providence tel que le concevait l'absolutisme éclairé du XVIIIe siècle. Selon la théorie de ce dernier, le salut du peuple justifie la puissance illimitée du souverain, on pourrait dire : sa dictature pour le bien-être public. Le but : c'est le bien-être du peuple ; le moyen : le pouvoir du souverain. Bien entendu, le miroir de l'histoire nous montre l'image inverse de ce rapport : le peuple vivant dans le bien-être représentait pour le souverain une puissance accrue. Aujourd'hui aussi, l'État social veut le bien-être du peuple, mais l'État, c'est le peuple lui-même, et non pas une puissance placée en dehors et au-dessus du peuple.

Le libéralisme économique est, au fond, l'enfant de la conception mécanique du monde. Étrange paradoxe historique : avec son principe du «laissez faire», au nom de la liberté individuelle, le libéralisme adoptait le point de vue du déterminisme rigide : que l'individu fasse ce qu'il veut, de toute façon la vie économique et sociale est déterminée d'avance par de rigoureuses lois naturelles. En raison même de la détermination de la vie économique par des lois physiques, l'État ne peut que borner son activité au maintien de l'ordre ; mais quant à diriger méthodiquement l'évolution, non seuleument ce n'est pas sa mission, mais encore il en est tout simplement incapable. Cette dogmatique du libéralisme en matière de politique économique qui, dans la réalité, bien entendu, ne restait souvent que théorie, était fortement soutenue dans la seconde moitié

du XIXe siècle par l'esprit du positivisme qui proclamait la détermination absolue, à l'instar du monde physique, de la vie économique et sociale. L'État social actuel rompt avec ce déterminisme rigide. L'État a conscience d'être une volonté déterminant elle-même les buts à atteindre et qui sait méthodiquement intervenir dans les conditions économico-sociales au point que les diriger et les former dans le sens de la justice est une de ses missions principales et de ses tâches primordiales. L'évolution sociale n'est pas uniquement le développement automatique des conditions, mais aussi l'œuvre de la volonté humaine. En face du positivisme concevant la société d'après le modèle des sciences naturelles, cette conception nouvelle donne une importance accrue à la théorie des buts de l'État, en tant qu'étude recherchant le sens final de ce dernier. Si l'on adoptait le point de vue du déterminisme absolu, la politique économique, de même que la politique sociale et la politique culturelle n'auraient aucun sens, car de toute façon, au cours de l'évolution historique ne saurait se produire que ce qui doit se produire nécessairement, en raison de la causalité coërcitive des conditions existantes: l'État ne peut qu'observer passivement les événements se succédant fatalement les uns aux autres. Mais alors l'État perdrait son but et sa mission supérieurs; l'idéal de l'État-culture appelé à se rapprocher du système des valeurs culturelles se rétrécirait jusqu'à devenir un fantôme vain et vide de sens.

En résumé, non seulement le but philosophique de l'État construit sur une base axiologique, mais aussi l'évolution historique effective de l'État, en passant par l'État-droit et par l'État social jusqu'à l'État-culture, prouve la foi profonde avec laquelle l'humanité croit que, tout comme l'individu, de même, au-dessus de l'existence animale végétative, l'État a également dans le vaste drame qu'est l'histoire humaine, une *ratio vitae* supérieure, un système de valeurs éternelles et supratemporelles, que l'on englobe sous le nom de culture. Autrement, l'histoire humaine est le champ clos non pas de nations et d'États, mais de groupes sociaux grégaires liés par l'instinct et par les intérêts vitaux.

VIII. Le but culturel de l'État et le relativisme.

Cependant, on se trouve en présence d'une objection: la culture n'est-elle pas un principe purement formel? Sous le titre de culture, ne peut-on justifier des activités d'État complètement contradictoires quant au fond? Quelle indication le système des valeurs culturelles donne-t-il à l'État dans des cas concrets? Les valeurs de la culture ne changent-elles pas selon les individus, les époques, les nations, les sphères de civilisation? Toute l'histoire de l'humanité est, dans le passé, comme dans le présent, un lutte perpétuelle précisément pour les valeurs; comment peut-on assigner à l'État comme but final un système de valeurs pareillement vacillant et changeant? Est-ce qu'une époque donnée ne détruit pas le tableau des valeurs de l'autre? Pourquoi parle-t-on justement aujourd'hui, après les déconcertantes expériences de la guerre mondiale, de la crise de la culture, de l'ébranlement de la foi et de l'optimisme inspiré par les idéals de la culture et par le progrès humain? Nous vivons en plein milieu d'une culture vivante, résultant de l'histoire, et dans cette culture, selon *notre* croyance, les valeurs sont réalisées en une mesure plus ou moins grande. Mais comment reconnaître si nous suivons la bonne route? Qu'est-ce qui garantit que ce sont réellement les valeurs correctes qui se sont objectivées dans les biens culturels qui *nous* entourent, et dont nous voulons assigner à l'État le développement, comme une tâche à accomplir? Ces biens culturels comportent-ils des critères tangibles qui prouvent que ce sont les valeurs extratemporelles qui ont pris en eux une forme temporelle?

Sans aucun doute, la culture, en tant que système de valeurs, est de nature formelle. Cependant ce caractère formel ne doit pas être identifié avec le vide. Les idées de valeur formelles ont aussi leur importance régulatrice: elles ne sont pourtant pas des cadres qui restent vides, car la vie les remplit continuellement d'un contenu concret, les applique aux divers cas et les rend vivantes. Pour ce qui est des valeurs éternelles de la culture valables en elles-mêmes, l'essence suprême de leur contenu, évidemment, nous ne la connaissons pas. Cependant, le progrès de l'humanité se fonde précisément sur la croyance qu'elle reconnaît progressivement les valeurs réelles, même sans

détenir leur critère objectif. Ainsi le progrès moral consiste en ce que notre conscience des valeurs est à même de reconnaître des éléments de plus en plus nombreux du bien éternel et de les intégrer dans sa conscience ; d'autre part, l'évolution du droit suit les traces du progrès de la morale ; le progrès de cette forme de culture que l'on appelle science, signifie que l'humanité entre en possession d'un nombre toujours plus grand de thèses justes (vérités) ; et quant à l'art, son progrès consiste en ce que l'homme sait avec toujours plus de profondeur représenter plastiquement l'essence éternelle et caractéristique des choses.

En face du relativisme extrême, l'on ne doit pas perdre de vue, en outre, cette illusion d'optique historique qui fait que toujours la diversité des conceptions de valeurs saute aux yeux plutôt que la grandiose patrimoine des valeurs objectives (morales, juridiques, artistiques) de l'humanité, dans lequel tous les peuples évolués se sont uniformément accordés au cours de l'histoire. Sans vouloir faire du *consensus gentium* un critère du caractère absolu des valeurs, l'on ne peut se refuser à reconnaître qu'au delà du degré primitif de son évolution, chez les peuples les plus divers et aux époques les plus différentes, l'humanité a cru pouvoir conférer une validité absolue et immuable à nombre de valeurs, qu'elle s'est efforcée de réaliser, naturellement à sa façon et dans une mesure différente.

Le chemin du progrès, en tant qu'approche du système des valeurs, n'est pas rectiligne, mais quoiqu'il aille souvent en zig-zag, dans l'humanité à l'esprit sain vit impérissablement la foi que bien qu'au prix de maintes erreurs et de luttes nombreuses, elle se rapproche pas à pas des idéals censés absolus. Les valeurs suprahistoriques, valables indépendamment du temps et éternelles, l'homme ne les crée pas lui-même, il ne fait que les reconnaître graduellement, au cours de son évolution. Si, en face de cet idéalisme axiologique, l'on adopte le point de vue du relativisme diffus et renonçant à tout ordre de valeur objective, toute méditation sur le but et la signification sérieuse et permanente, ainsi que sur le progrès de la vie de la nation et de l'État et, avec eux, de l'humanité, serait, en général, dépourvue de sens.

ΔΗΜΩΔΕΙΣ ΠΑΡΟΙΜΙΑΙ ΚΑΙ ΠΑΡΟΙΜΙΩΔΕΙΣ ΦΡΑΣΕΙΣ ΠΑΡΑ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΩι

ὑπὸ

ΦΑΙΔΩΝΟΣ ΚΟΥΚΟΥΛΕ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Διὰ τὴν συλλογὴν καὶ ἑρμηνείαν τῶν Βυζαντινῶν δημωδῶν παροιμιῶν καὶ παροιμιωδῶν φράσεων ἐφρόντισαν μεταγενέστεροι Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς καὶ συλλογεῖς· ἀρκεῖ ν' ἀναφέρω τὰς συλλογὰς τοῦ Πλανούδη, τοῦ Ψελλοῦ, τὰς ὑπὸ τοῦ K. Krumbacher ἐκδοθείσας μεσαιωνικὰς παροιμίας, τὰς ἐν τῷ Corpus τῶν παροιμιογράφων περιεχομένας καὶ τὰς ἐν τῷ πρώτῳ τόμῳ τῶν παροιμιῶν τοῦ N. Πολίτου. Ἐκτὸς δὲ τῶν συλλογῶν ἐγένετο μνεία καὶ τῶν παρ' ὡρισμένοις συγγραφεῦσιν ἀπαντωσῶν παροιμιῶν, οὐχὶ ὅμως πάντοτε πλήρης οὐδ' ἀναφερομένη κατ' ἐξοχὴν εἰς τὰς συγχρόνους αὐτῶν δημώδεις παροιμίας ἢ παροιμιώδεις φράσεις, αἵτινες κυρίως θὰ ἐνδιέφερον τὸν περὶ τὴν Βυζαντινὴν λαογραφίαν ἀσχολούμενον. Πάντως ἔχομεν μελέτας σχετικὰς τοῦ N. Πολίτου περὶ τῶν δημωδῶν παροιμιῶν ἐν μεσαιωνικοῖς Ἑλληνικοῖς ποιήμασι καὶ ἐν τοῖς στίχοις τοῦ Μιχαὴλ Γλυκᾶ, ὡς καὶ ἑρμηνευτικὰ εἰς Βυζαντινὰς παροιμίας, τοῦ Kurtz, Hotop καὶ ἐμοῦ περὶ τῶν παρ' Εὐσταθίῳ Θεσσαλονίκης παροιμιῶν, τοῦ Franz Hanna περὶ τῶν παρὰ Σπανέᾳ παροιμιῶν καὶ μικρὰν συλλογὴν τῶν παρ' Ἰωάννῃ τῆς Κλίμακος ἀπαντωσῶν ὑπὸ τοῦ Krumbacher δημοσιευθεῖσαν (MGS. 229 ἑξ.) εἰς ἣν βραδύτερον ἐπανῆλθεν ὁ Π. Παπαγεωργίου (1).

Ἐννοεῖται ὅτι δὲν πρέπει ν' ἀποσιωπηθῶσι καὶ αἱ σχετικαὶ σημαντικαὶ μελέται καὶ ἄλλων ἐρευνητῶν καὶ δὴ καὶ τοῦ Crusius, Gleye, Krumbacher, Kurtz, Treu, Lewy, Ἀθανασίου Παπαδοπούλου—Κεραμέως καὶ Πέτρου Παπαγεωργίου. Εἶμαι πεπεισμένος ὅτι ἡ μελέτη καὶ ἄλλων Βυζαντινῶν κειμένων, καὶ δὴ καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, πρὸς τὸν σκοπὸν τῆς συστηματικῆς συλλογῆς τῶν παρ' αὐτοῖς δημωδῶν παροιμιῶν καὶ παροιμιωδῶν φράσεων, θὰ ἀποδώσῃ πολύτιμον καὶ πλουσίαν συλλογήν, ἡ ὁποία θαυμαστῶς θὰ βοηθήσῃ

(1) *P. Papageorgiu*, Zu den Mittelgriechischen Sprichwörten, ἐν B. Z. 3, 577 - 579.

τὸ κεφάλαιον τοῦτο τῆς λαογραφίας καὶ τὴν παροιμιογραφικὴν παράδοσιν, πρὸς δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν τῆς δημώδους Ἑλληνικῆς γλώσσης κατὰ τὴν μεσαιωνικὴν περίοδον. Ἐνταῦθα μόνον συντόμως σημειῶ ὅτι θὰ ἠδύνατο καλὴν νὰ συγκροτήσῃ συλλογὴν ὁ ἐπεξερχόμενος τὰς Χιλιάδας τοῦ Ἰ. Τζέτζου, τὴν Χρονικὴν Σύνοψιν τοῦ Κωνσταντίνου Μανασσῆ, τὸ ἠθικὸν ποίημα τοῦ αὐτοῦ τὸ ἐκδοθὲν ὑπὸ Miller ἐν τῷ Θ′ τόμῳ τοῦ Annuaire καὶ τὸ μυθιστόρημα αὐτοῦ τὸ ἐπιγραφόμενον τὰ κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν, τὸ μυθιστόρημα τοῦ Θεοδώρου Προδρόμου, τὰ κατὰ Ροδάνθην καὶ Δοσικλέα καὶ τὰς ὑπὸ τοῦ Noiret ἐκδοθείσας ἐπιστολὰς τοῦ Ἀποστόλη (1).

Μεταξὺ τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων πρέπει νὰ ἐξάρωμεν τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον, ἐκ τῶν ἔργων τοῦ ὁποίου τὰς κατωτέρω καταχωρίζομεν δημώδεις παροιμίας καὶ παροιμιώδεις φράσεις, αἵτινες τοῦτο τὸ προσὸν ἔχουσιν ὅτι μᾶς δίδουσιν ἢ τινας ἀγνώστους τέως δημώδεις παροιμίας ἢ καὶ μᾶς παρέχουσι τὴν παλαιοτέραν μνείαν γνωστῶν.

Ὁ Χρυσόστομος μελετήσας, εἴπερ τις καὶ ἄλλος, τὸν βίον τῶν συγχρόνων του καὶ συχνότατα ἐν ταῖς ὁμιλίαις του εἰς αὐτὸν ἀνεφερόμενος καὶ περὶ αὐτοῦ ὁμιλῶν, μᾶς παρέχει ἐν τοῖς ἔργοις του πλείστας λαογραφικὰς πληροφορίας, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐμῶν ἐργασιῶν, ἐν αἷς πλειστάκις γίνεται χρῆσις τῶν μαρτυριῶν αὐτοῦ. Τοιοῦτος ἀνὴρ ἔχων ἐπίγνωσιν τῆς ἀξίας καὶ σημασίας τῆς μελέτης τοῦ ἰδιωτικοῦ βίου (2) δὲν ἦτο δυνατὸν ἢ νὰ στρέψῃ τὴν προσοχὴν αὐτοῦ καὶ πρὸς τὰς δημώδεις παροιμίας, ὧν ἄλλως εἶχεν ἐνίοτε καὶ ἀνάγκην κατὰ τὰς ἀπὸ τοῦ ἄμβωνος ὁμιλίας του. Ὅτι δ' ὄντως καὶ αἱ παροιμίαι τὸν ἐνδιέφερον, φαίνεται ἐκ τῆς ἰδιαιτέρας προσοχῆς ἣν καταβάλλει, ἀφ' ἑνὸς μὲν νὰ ἑρμηνεύσῃ τὴν ἀρχὴν δημωδῶν παροιμιῶν (3), ἀφ' ἑτέρου δὲ νὰ διασαφηνίσῃ, συμφώνως καὶ πρὸς παλαιοτέρους, τὸν ὅρον παροιμία· λέγει λοιπόν, ὡς πρὸς τὸ τελευταῖον· «Ὠνομάσθη δὲ παροιμία, ἐπειδὴ παρὰ πάσης ὁδοῦ ἐγράφησαν οἱ τοιοῦτοι λόγοι πρὸς διόρθωσιν καὶ διδασκαλίαν τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς πορευομένων. Παρὰ τὰς ὁδοὺς δὲ ἐγράφοντο, ἐπειδὴ μὴ πάντες ἐχώρουν τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους, ἵνα κἂν διερχόμενοι καὶ βλέποντες διερευνῶσι τὰ γεγραμμένα καὶ

---

(1) Περὶ παροιμιῶν παρὰ Βυζαντινοῖς συγγραφεῦσιν ἔχουσιν ἀρκετὰ γραφῆ, ταῦτα ὅμως, πλὴν ἐλαχίστων ἐξαιρέσεων, ἀποβλέπουσιν εἰς τὰς παρ' αὐτοῖς ἀρχαίας παροιμίας, περὶ ὧν δὲν πρόκειται ἐνταῦθα.

(2) Βλ. καὶ *Στ. Κυριακίδου*, Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ὡς λαογράφος, Λαογραφίας 11. 634 ἑξ.

(3) Ἰ. τὰ λεγόμενα κατωτέρω περὶ τῆς φρ. «*ἐν κέρατι βοός*».

οὕτω παιδεύωνται οἱ ἄνθρωποι. Τινὲς γοῦν ὁρίζονται αὐτὰς οὕτως· ῥῆμα παρόδιον ἀπό τινος ἑνὸς εἰς πολλὰ μεταλαμβανόμενον» (1).

Ἐκεῖνο ὅμως, ὅπερ πρέπει ἰδιαιτέρως ἐνταῦθα νὰ ἐξαρθῇ, εἶναι ὅτι ὁ ἱεράρχης ἀναγνωρίζει τὴν σημασίαν τῶν δημωδῶν παροιμιῶν, δι' ὃ καὶ ἀναφωνεῖ: «Οὐ δεῖ τῶν δημωδῶν παροιμιῶν καταφρονεῖν, ἂν ἔχωσί τι σοφόν» (2).

Αἱ παρὰ Χρυσοστόμῳ δημώδεις παροιμίαι καὶ παροιμιώδεις φράσεις, ὡς ἐκ τῶν κατωτέρω παραδειγμάτων φαίνεται (3), εἰσάγονται διὰ τοῦ «φησίν» (P. G. 60. 559) «ἴστε τὸ λεγόμενον» (P. G. 60. 140) «παροιμία (τίς) ἐστιν» (P. G. 60. 119, 63. 874) «κατὰ τὴν παροιμίαν» (P. G. 54. 603, 60. 472) «λέγεταί τις παροιμία» (P. G. 62. 556) «δημώδης ἐστὶν ἡ παροιμία, ἣν ἐρεῖν μέλλω» (P. G. 51. 174) «καὶ παροιμία δημώδης ἐξενήνεκται» (P. G. 56. 58) «παρὰ πολλῶν ἀκούω λεγόντων ταῦτα τὰ ῥήματα» (P. G. 61. 462) «τοῦτο εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοὶ» P. G. 56. 58). Ἄλλοτε ὅμως εἰσάγονται καὶ ἄνευ χαρακτηριστικῆς τινος λέξεως ὡς λ. χ. «διὰ μικροῦ τινος πυρὸς πολλὴν ὕλην κατέκαυσαν» (P. G. 62. 760) «καθάπερ οἱ ἰχθύες καταπίνουσι τοὺς καταδεεστέρους οἱ δυνατώτεροι» (P. G. 55. 281) «ὥσπερ τοίνυν ἐν ἡμέρᾳ τοῖς ἐν νυκτὶ γενομένοις οὐ γάνυταί τις» (P. G. 63. 82) ἢ καὶ περιγράφονται ἁπλῶς πβ. «καθάπερ τὸν τροχὸν συνεχῶς στρεφόμενον οὐκ ἔστιν ὁρᾶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τῆς ἄντυγος μέρους.... οὕτω καὶ ἡ τῶν πραγμάτων τῶν ἡμετέρων φορὰ συνεχῶς στρεφομένη τὰ ἄνω κάτω ποιεῖ» (P. G. 54. 626).

---

(1) *Χρυσοστόμου*, Σύνοψις τῆς Παλαιᾶς τε καὶ Καινῆς Διαθήκης, Migne, P. G. 56. 370. Κατὰ τὸν *Μιχαὴλ Ἀποστόλην*, ἐν τῷ προλόγῳ τῆς συναγωγῆς του τῶν παροιμιῶν (2. 238 τοῦ Corpus), αἱ παροιμίαι, ἐκ τῆς παρὰ καὶ οἶμος παραγόμεναι, περιεῖχον «ζητήματά τινα» καὶ ἐγράφοντο ἐπὶ τῶν μιλίων τῶν δεικνυόντων τὰς ἀποστάσεις τῶν ὁδῶν διὰ δύο λόγους, πρῶτον «διὰ τὸ τοὺς ὁδεύοντας μὴ ἀποκάμνειν τὸ μὴ γινώσκειν πόσον τῆς ὁδοῦ διήνυσαν καὶ τί λείπεται» καὶ δεύτερον, ἵνα «ὁ ἀναγινώσκων τὸ ἐπίγραμμα καὶ περὶ τὴν τούτου σαφήνειαν καταγινόμενος, ἐπικουφίζεται».

(2) *Χρυσοστόμου*, Εἰς ἐπιστολὴν Α'. πρὸς Τιμόθεον ὁμιλία ΙΑ'. Migne, P. G. 62. 556.

(3) Πῶς εἰσάγουσι τὰς παροιμίας διάφοροι Βυζαντινοὶ συγγραφεῖς βλ. *K. Krumbacher*, Mittelgriechische Sprichwörter σ. 243, *Ed. Kurtz*, Die Sprichwörter bei Eustathios von Thessalonike (ἐν Philologus Suppl. Bd. 6 σ. *Π. Παπαγεωργίου*, Συμβολῆς εἰς τὴν Ἑλληνικὴν παροιμίαν κεφάλαια τέσσαρα σ. 35, *Φ. Κουκουλέ*, Δημώδεις παροιμίαι καὶ παροιμιώδεις φράσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίῳ (Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 8 σ. 8 καὶ 9) καὶ *Ernst Salzmann*, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Libanios σ. 95 ἑξ.

Ἀκολουθῶν δ᾽ ὁ Χρυσόστομος καὶ τῶν χρόνων του συνήθειαν ἥτις, δυστυχῶς, ἐξηκολούθησεν ἐνίοτε καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων χρόνων, δὲν μᾶς παραδίδει τὸν γνήσιον δημώδη τῶν παροιμιῶν καὶ παροιμιωδῶν φράσεων τύπον, ἀλλ᾽ ἐξελληνίζει αὐτάς, ἀποσιωπῶν οὕτω χρήσιμα τῆς τότε δημώδους γλώσσης στοιχεῖα. Τὸ «ὥσπερ τοίνυν ἐν ἡμέρᾳ τοῖς ἐν νυκτὶ γινομένοις οὐ γάνυταί τις» τὸ «πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὴν παροιμίαν, ἀρέσκει τὰ χείρω καὶ ταῦτα αἱροῦνται τὰ ἀμείνω παρατρέχοντες» καὶ τὸ «ἐν κέρατι, ἐν πίονι τόπῳ, τὸ ἀχείρωτον καὶ ἀκαταγώνιστον, ἀπὸ μεταφορᾶς τοῦ κέρως τοῦ βοός», δὲν δύναμαι νὰ παραδεχθῶ ὅτι ἀποδίδουσι τὸν σύγχρονόν του δημώδη τύπον.

Μετὰ τὰ σύντομα ταῦτα, ἐξετάσωμεν τὰς παροιμίας καὶ παροιμιώδεις φράσεις.

Καθάπερ γὰρ ὁ κεραμεύς, φησιν, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος, ἃ βούλεται ποιεῖν καὶ οὐδεὶς ὁ ἀντιλέγων..... Καίτοι γε οὐδὲ ἐπὶ τοῦ κεραμέως ἐκ τοῦ φυράματος τὸ ἄτιμον καὶ τὸ ἔντιμον, ἀλλ᾽ ἀπὸ τῆς χρήσεως τῶν μεταχειριζομένων» (1).

Τῆς παροιμίας ταύτης, ἥτις λέγεται πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι ἐκ τῶν αὐτῶν γονέων προέρχονται πολλάκις ἀνόμοια τὸν χαρακτῆρα τέκνα ἤ, ὡς θέλει ὁ Χρυσόστομος, ἐκ τοῦ αὐτοῦ δημιουργοῦ προέρχονται καὶ οἱ καλοὶ καὶ οἱ κακοί, τῆς παροιμίας, λέγομεν, ταύτης τῆς ὁποίας τὴν παλαιοτέραν μνείαν εὑρίσκω ἐν τῇ πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολῇ τοῦ Παύλου (9.21) «ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν»; προσεκομίσθησαν παραδείγματα ἐκ τοῦ Γεωργίου Ἁμαρτωλοῦ (Θ΄ αἰ.) καὶ κατόπιν ἐκ συγγραφέων τοῦ ΙΑ΄ ἢ ΙΒ΄ αἰῶνος παρέχοντα καὶ τὴν δημώδη αὐτῆς διατύπωσιν «ποτήριον καὶ καρούρα ὑαλὶν ἕνα» ἢ «ἀμὶς καὶ ποτιστήριον ἐκ τῆς αὐτῆς ὑέλου» (2) μετὰ τῆς συνωνύμου «ἐκ τοῦ αὐτοῦ ξύλου καὶ σταυρὸς καὶ πτύον» (3), εἰς ἃς μαρτυρίας δέον νὰ

(1) *Χρυσοστόμου*, Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴν ὁμιλία ΙΣΤ΄, Migne, P. G. 60. 559-560.

(2) Βλ. *Ν. Πολίτου*, Παροιμ. 4. 172-174. Ὁ *Krumbacher* (MGS. 237) ἤκασεν ὅτι τὸ καρούρα θὰ ἐσήμαινεν ὅ,τι καὶ τὸ ἀμίς. Ἡ λ. ὄντως φέρεται ἐπὶ τῆς σημασίας ταύτης σήμερον ἐν Κύπρῳ. Ἰδ. *Χρ. Παντελίδου*, Περὶ τῆς Βυζαντινῆς λέξεως καρούρα, ἐν Ἀθηνᾶ 42. 227-231.

(3) Περὶ ταύτης βλ. *E. Kurtz*, Die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes 18. 38 καὶ *τοῦ αὐτοῦ*, Zu den παροιμίαι δημώδεις ἐν Philologus 49. 460. *O. Crusius*, Über die Sprichwörtersammlung des Maximus Planudes, Ph. M. 42. 402 (N. F.) καὶ *K. Krumbacher*, Ἔνθ᾽ ἀν.

προστεθῇ καὶ τὸ ἐξ ἁγιολογικοῦ κειμένου «ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ποιεῖν σκεύη τὰ μὲν εἰς τιμὴν τὰ δὲ εἰς ἀτιμίαν»; (1)

Ὡς πρὸς τὴν συνώνυμον δὲ λέγομεν ὅτι ὁ μὲν πρόδρομος αὐτῆς εἶναι ἡ ἀρχαία παροιμία «ἐκ παντὸς ξύλου κλῶς γένοιτ᾽ ἂν καὶ Θεὸς» (2) ἔπειτα ὅτι κατὰ τὸν ΙΖ΄ αἰῶνα ἀναφέρεται ἐν τῇ συλλογῇ τοῦ Βάρνερ ὑπὸ τὸν τύπον «ἀπὸ ταὐτὸ ξύλο καὶ σταυρὸς καὶ φκυάρι βγαίνει» (3) σήμερον δὲ περιφέρεται εἰς διαφόρους τόπους. Οὕτως ἐν Ἠπείρῳ λέγουσιν «ἀπὸ ἕνα ξύλο φκειάνουν καὶ τὸ φουρνόφτυαρο καὶ τὸ κοπρόφτυαρο» (4), ἐν Σιατίστῃ «π᾽ ὄνα ξύλου βγαίν᾽ κὶ ψουμόφκυαρου, βγαίν᾽ κὶ σκατόφκυαρου», ἐν Βογατσικῷ τῆς Μακεδονίας «ἀπὸ τὸ ἴδιο ξύλο φκειάνουν καὶ σταυρὸ καὶ κοπρόφκυαρο» (5), ἐν Σωζοπόλει «π᾽ ἕνα ξύλο βγαίνει σταυρὸς καὶ φκυάρι (6), ἐν Σάντᾳ τοῦ Πόντου «ἀπ᾽ ἕναν ξύλον σταυρὸν πα γίνεται κ᾽ ἰφτάρ᾽ πα γίνεται», ἐν Τραπεζοῦντι «ἀς τ᾽ ἕναν ξύλον ἰφτάρ᾽ πάλ᾽ ἐβγαίν᾽ καὶ σταυρὸν πάλ᾽ ἐβγαίν᾽» (7) καὶ τέλος ἐν Οἰνόῃ τοῦ Πόντου «ἀς σὸ ἴδιο δεντρὸ ἐβγαίνει καὶ πορρίφτε (=φουρνόφτυαρο), ἐβγαίνει καὶ σκατόφτυαρο» (8).

Μὴ ὑβρίσῃς σαυτὸν ἐκεῖνον ὑβρίζων. . . . . καὶ παροιμία δέ τίς ἐστιν ὅτι δὴ ὁ τιμῶν ἑαυτὸν τιμᾷ (9)

Οὐχὶ παροιμία τοιαύτη ἐστίν, ὁ τιμῶν ἑαυτὸν τιμᾷ; (10)

Ἡ παροιμία αὕτη, τῆς ὁποίας μνείαν δὲν ἠδυνήθην νὰ εὕρω παρ᾽ ἄλλῳ Βυζαντινῷ συγγραφεῖ, θὰ ἦτο ἀσφαλῶς ἀρκούντως διαδεδομένη, ἀφ᾽ οὗ καὶ σήμερον πολλαχοῦ λέγεται. Λέγουσι λοιπὸν ἐν Μεγίστῃ, Κύπρῳ καὶ Ρόδῳ «τίμα τὸν ἀτίμητο γιὰ τὴν τιμή σου» (11), ἐν Ἠπείρῳ «ὅποιος τιμᾷ τοὺν ἄλλουν τιμάει τοὺ κιφάλ᾽ τ᾽ πρῶτα» (12),

---

(1) Βίος καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Δομετίου, Anal. Boll. 19. 289. 13.

(2) *O. Crusius*, Ἐνθ᾽ ἀν. 403.

(3) *N. Πολίτου*, Παροιμ. 2. 93.

(4) *Π. Ἀραβαντινοῦ*, Παροιμιαστήριον σ. 113.

(5) Κατὰ χειρόγραφα τοῦ Ἀρχείου τοῦ Ἱστορικοῦ Λεξικοῦ.

(6) *Κ. Παπαϊωαννίδου*, Σύμμικτα λαογραφικά, Θρακικὰ 2. 169. 136.

(7) *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Παροιμίαι, Ἀρχεῖον Πόντου 2. 65. 76. 147. 259.

(8) Κατ᾽ ἀνακοίνωσιν τοῦ τελειοφοίτου τῆς φιλολογίας Ἰορδάνου Βαμβακίδου.

(9) *Χρυσοστόμου*, Εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων ὁμιλία ΙΕ΄, Migne P. G. 60. 119.

(10) *Χρυσοστόμου*, Περὶ τοῦ ὅτι ὁ τῶν παρόντων καταφρονῶν ἀμφοτέρων ἐξουσιάζει P. G. 63. 874.

(11) *Ἀχ. Διαμαντάρα*, Γλωσσικὴ ὕλη τῆς νήσου Μεγίστης, Ζωγράφ. Ἀγὼν Α΄ 325.

(12) Κατὰ δελτίον τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου.

ἐν Χαλδίᾳ τοῦ Πόντου «ἡ τιμὴ τῶν τιμημένων» (1) καὶ ἐν Οἰνόῃ τοῦ Πόντου «ποὺ τιμᾷ τιμείεται» ἢ «ἡ τιμὴ τῶν τιμώντων» (2).

Ὥσπερ τοίνυν ἐν ἡμέρᾳ τοῖς ἐν νυκτὶ γενομένοις οὐ γάνυταί τις (3)
καὶ ὥσπερ ἐν ἡμέρᾳ τοῖς ἐν νυκτὶ γενομένοις οὐ γάνυταί τις (4)

Ὁ Χρυσόστομος ἐνταῦθα μᾶς παρέχει τὴν παλαιοτέραν μνείαν τῆς δημώδους παροιμίας, ἥτις, λεγομένη πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι τὰ κατὰ τὴν νύκτα γινόμενα ἔργα ὑστεροῦσι τῶν ἡμερινῶν, ἀναφέρεται μόλις εἰς συλλογὴν Βυζαντινῶν παροιμιῶν ΙΓ΄ ἢ ΙΔ΄ αἰῶνος ὑπὸ τὸν τύπον «τὰ νυκτερινὰ ἔργα ἐν ἡμέρᾳ εὐκαταγέλαστα» (5) καὶ βραδύτερον, οὐχὶ πάλιν ὑπὸ τὸν δημώδη τύπον, παρ' Ἀποστόλῃ (Corpus 2, 452. 77) «ἠὼς ὁρῶσα τὰ νυκτὸς ἔργα γελᾷ» καὶ πολὺ βραδύτερον παρὰ Παρθενίῳ Κατζιούλῃ «νυκτὸς ἔργον, ἡμέρας γέλως» (6). Τὸν μόνον δημώδη τῆς παροιμίας τύπον δίδει κατὰ τὰ τέλη τοῦ ΙΕ΄ αἰῶνος ὁ Κρὴς Στέφανος Σαχλίκης ἐν ταῖς γραφαῖς καὶ στίχοις τοῦ ὁποίου ἀναγινώσκομεν· «τῆς νύχτας τὰ καμώματα ἡ μέρα ἀναγελᾷ τα» (7).

Σημειωθήτω ὅτι ἡ ἀνωτέρω παροιμία εἶναι κοινὴ σήμερον ὑπὸ τὸν τύπον «τῆς νύχτας τὰ καμώματα τὰ βλέπει ἡ μέρα καὶ γελᾷ» (8) καὶ ἐν Πόντῳ «τσῆ νύχτας τὴ δουλείαν εἶδεν ἀτ' ἡ μέρα κι' ἐγέλασε» (Οἰνόη) ἢ «τῆς νύχτας ἡ δουλεία τῆς ἡμέρας τ' ἀναγέλασμα» (Ἰνέπολις) (9).

Διὰ μικροῦ τινος πυρὸς πολλὴν ὕλην κατέκαυσαν (10).

Ἡ παροιμία αὕτη, ἡ λεγομένη πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι μικρά τις ἀφορμὴ δύναται μέγα ἀποτέλεσμα νὰ φέρῃ καὶ πρὸς ἣν δύναται νὰ παραβληθῇ ἡ παρ' Ἰωάννῃ τῆς Κλίμακος (P. G. 88. 713) «μικρὸν

(1) *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Ἐνθ' ἀν. 117. 713.

(2) Κατ' ἀνακοίνωσιν Ἰορδάνου Βαμβακίδου.

(3) *Χρυσοστόμου*, Εἰς ἐπιστολὴν πρὸς Ἑβραίους ὁμιλία Θ΄. P. G. 63. 82.

(4) *Χρυσοστόμου*, Περὶ ἀλαζονείας καὶ κενοδοξίας, P. G. 63. 674.

(5) Ἔπιθι *K. Krumbacher*, Die Moskauersammlung Mittelgriechischer Sprichwörter σ. 411. 444.

(6) *Παρθενίου Κατζιούλη*, Παροιμιῶν συναγωγὴ ἐν Ν. Πολίτου, Παροιμ. 1. 98. 1628.

(7) *Στεφάνου Σαχλίκη*, Γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι, στίχ. 96 (Wagner, Carmina Graeca medii aevi σ. 661 πβ. καὶ *K. Krumbacher*, MGS. 240.

(8) Τὰς Νεοελληνικὰς παροιμίας βλ. παρὰ *K. Krumbacher*, MGS. 240 καὶ πβ. καὶ *P. Papageorgiu*, Zu den Mittelgriechischen Sprichwörten ἐν B. Z. 3. 579. Νῦν ἐν Ἀνδριανουπόλει λέγουσι· «τῆς νύχτας τὴ δουλειὰ τὴν εἶδγι ἡ μέρα κὶ ντράπκι» *Πολ. Παπαχριστοδούλου*, Παροιμίες Ἀδριανουπόλεως, Θρακικὰ 3. 321.

(9) *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Παροιμίαι, Ἀρχεῖον Πόντου 3. 54. 1538.

(10) *Χρυσοστόμου*, Περὶ νηστείας, P. G. 62. 760.

πῦρ κηρὸν πολὺν κατεμάλαξε» ἔχει, νομίζω, τὴν ἀρχὴν αὐτῆς ἐν τῷ τῆς Π. Δ. «ἀπὸ σπινθῆρος πυρὸς πληθύνεται ἀνθρακιὰ»(1) καὶ μνημονεύεται καὶ ὑπὸ μεταγενεστέρων τοῦ Χρυσοστόμου Βυζαντινῶν συγγραφέων. Οὕτως ἐν τῷ βίῳ τοῦ ἁγίου Πορφυρίου τῷ συγγραφέντι ὑπὸ Μάρκου Διακόνου ἀναγινώσκομεν· «καὶ ὡς ἂν εἴποι τις ἀπὸ μικροῦ σπινθῆρος τοσοῦτον πῦρ ἤφθη καὶ ἐξεκαύθη»(2) καὶ πάλιν παρὰ Κωνσταντίνῳ τῷ Μανασσῇ

«μικρὸς σπινθὴρ ἐρίβρομον κάμινον ἀνακαίει»(3).

Ἡ παροιμία αὕτη, ἥτις βραδύτερον φέρεται καὶ παρ' Ἐρωτοκρίτῳ «ἀπὸ μιὰ σπίθα ὁλόμικρη φωτιὰ μεγάλη γίνη»(4) εἶναι σήμερον κοινοτέρα φερομένη ὑπὸ τὸν τύπον «μιὰ σπίθα φωτιὰ καίει τὸν κόσμο ὅλο» καὶ ἐν Μάνῃ «μία σπίκα φωτία καίει τὸν κόσμο ὅλο».

Πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὴν παροιμίαν, ἀρέσκει τὰ χείρω καὶ ταῦτα αἱροῦνται τὰ ἀμείνω παρατρέχοντες(5).

Τῆς αὐτονοήτου ταύτης παροιμίας μεταγενεστέρα μνεία εὕρηται ἐν τῇ συλλογῇ μεσαιωνικῶν παροιμιῶν τῆς Μόσχας, ἔνθα φέρεται· «πολλοῖς ἀρέσκει τὰ τοῦ βίου χείρονα»(6), καὶ ἔπειτα ἐν τῷ Ἐρωτοκρίτῳ, ἐν ᾧ ἀναγινώσκομεν·

Θωρῶ κι' ἀφίνεις τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ διαλέεις(7)
ἄλλοι τὸ πλοῦτος πεθυμοῦ καὶ τὴ φτωχιὰ μισοῦσι
κι' ἄλλοι ξετρέχουν τὸ κακό, σπουδάζου νὰ τὸ βροῦσι(8)
καλὰ τὸ λὲν οἱ φρόνιμοι καὶ τσοὶ γυναῖκες ψέγου
γιατ' ὅλο τὰ χειρότερα καὶ τὰ κακὰ γυρεύγου(9)

Καὶ καθάπερ τὸν τροχὸν συνεχῶς στρεφόμενον οὐκ ἔστιν ὁρᾶν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τῆς ἄντυγος μέρους . . . . . οὕτω καὶ ἡ τῶν πραγμάτων τῶν ἡμετέρων φορὰ συνεχῶς στρεφομένη τὰ ἄνω κάτω ποιεῖ(10).

---

(1) Σοφία Σειρὰχ 11. 34.

(2) *Μάρκου Διακόνου*, Βίος τοῦ ἁγίου Πορφυρίου 95 (σ. 73. 13, Grégoire—Kugener).

(3) *Κωνσταντίνου Μανασσῆ*, Ἐκ τῶν κατ' Ἀρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν ἐννέα λόγων Δ' 45 (2. 565, Hercher).

(4) Ἐρωτοκρ. Α 506.

(5) *Χρυσοστόμου*, Εἰς τὴν πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολὴν ὁμιλία Θ' P. G. 60. 472.

(6) *K. Krumbacher*, Die Moskauersammlung σ. 407.

(7) *Κορνάρου*, Ἐρωτόκριτος Α' 202.

(8) *Κορνάρου*, Ἔνθ' ἀν. Γ' 207.

(9) *Κορνάρου*, Ἔνθ' ἀν. Γ' 1186.

(10) *Χρυσοστόμου*, Εἰς Γένεσιν λόγος Θ'., Migne, P. G. 54. 626.

Περὶ τῆς παροιμιώδους ἐννοίας τῆς δηλούσης τὸ εὐμετάβολον τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῆς ἐκφρασθείσης ἤδη παρ᾽ ἀρχαίοις διὰ τῆς «τροχὸς ὁ βίος», ἐπραγματεύθην ἄλλοτε ἀναγράφων πέντε ἀντίστοιχα χωρία ἐκ τῶν μικροτέρων ἔργων τοῦ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου (1) Ἐνταῦθα, πρὸς συμπλήρωσιν τῶν ἐκεῖ γραφέντων, σημειῶ ὅτι καὶ Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, τὰ αὐτὰ δηλῶν ἔγραψε·

τροχός τίς ἐστιν ἀστάτως πεπηγμένος
ὁ μικρὸς οὗτος καὶ πολύτροπος βίος (2).

καὶ πάλιν ὁ αὐτός· «κύκλος τις τῶν ἡμετέρων περιτρέχει πραγμάτων ἄλλοτε ἄλλας ἐπὶ μιᾶς ἡμέρας πολλάκις, ἔστι δ᾽ ὅτε καὶ ὥρας φέρων μεταβολάς» (3) καὶ ἐκ τρίτου «κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων περιτρέχει πραγμάτων..... οὔτε τοῦ εὖ πράττειν ἑστῶτος ἡμῖν οὔτε τοῦ δυστυχεῖν, ὃ δὴ λέγεται» (4).

Μετὰ τὸν Γρηγόριον, κατὰ τὸν Θ΄ αἰῶνα, Νικήτας ὁ καὶ Δαβίδ, ἔγραψε (5) «κύκλος γὰρ ἀεικίνητος καὶ ἀείστροφος ὁ βίος ἐστίν ὅμοια πάντα καὶ πάντοτε κυλίνδων ἑστὼς ἅμα καὶ τρέχων».

Ἐκ τῶν μεταγενεστέρων, ἵνα ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν ἀναφέρω, σημειῶ ὡς διὰ παρομοίων ἢ ἀναλόγων φράσεων τὸ εὐμετάβολον τῆς τύχης περιγράφοντας, τοὺς Συνεχίζοντας τὸν Θεοφάνη (6), τὸν Ι. Κίνναμον (7), ἐκ τῶν ποιημάτων δὲ τὰ ἐπύλλια Λύβιστρος καὶ Ροδάμνη (8), Φλώριος καὶ Πλάτζια Φλώρα (9), τὴν ριμάδα τοῦ Βελισαρίου (10), τὸ περὶ ξενιτείας ποίημα (11) καὶ τέλος τοὺς στίχους τοὺς γεγραμμένους ἐν χειρογράφῳ τῆς μονῆς Ἰβήρων ΙΕ΄ αἰῶνος (12).

---

(1) *Φ. Κουκουλέ*, Δημώδεις παροιμίαι καὶ παροιμιώδεις φράσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίῳ, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. τόμ. 8. 10. 11.

(2) *Γρηγορίου Θεολόγου*, Ἔπη ἠθικὰ Β΄. Migne, P. G. 37. 787.

(3) *Γρηγορίου Θεολόγου*, Περὶ φιλοπτωχίας, Migne, P. G. 35. 881.

(4) *Γρηγορίου Θεολόγου*, Ἐπιστολὴ Σωφρονίῳ ὑπάρχῳ, Migne, P. G. 37. 64.

(5) *Νικήτα τοῦ κατὰ Δαβίδ*, Ἐξήγησις τῶν ἀπορρήτων τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἐπῶν, Migne, P. G. 38. 764.

(6) *Οἱ Συνεχίζοντες τὸν Θεοφάνη* 294. 15 ἑξ.

(7) *Ι. Κιννάμου*, Ἱστορ. 230. 17.

(8) Στίχ. 3692 - 3801 ἑξ. (*Wagner*, Trois poèmes, σ. 345).

(9) Στίχ. 329 (*D. Hesseling*, Le roman de Phlorios).

(10) Στίχ. 232 - 235 (*Wagner*, Carmina Graeca medii aevi σ. 355).

(11) Στίχ. 431 - 433 (*Wagner*, Ἔνθ᾽ ἀν. σ. 216). Ἔπιθι καὶ *Ι. Καλιτσουνάκι*, Τὸ περὶ ξενιτείας ποίημα ἐκ νέου φυλοκρινούμενον, ἐν Χριστιανικῇ Κρήτῃ 2. 169 - 170.

(12) *Σπ. Λάμπρου*, Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου ὄρους Ἑλληνικῶν κωδίκων, τόμ. 2. σ. 59.

Καὶ δημώδης μέν ἐστιν ἡ παροιμία, ἣν ἐρεῖν μέλλω, πλὴν ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο συνέστησε. Πέτραν γὰρ κοιλαίνει, φησί, ρανὶς ὑδάτων ἐνδελεχοῦσα (1).

Ἡ παροιμία ἡ λεγομένη πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι διὰ τῆς ἐπιμονῆς κατορθοῦται τὸ ἐπιδιωκόμενον, εἶναι ἀρχαία «πέτραν κοιλαίνει ρανὶς ὕδατος ἐνδελεχείῃ» (2), φέρεται δὲ σχεδὸν ὁμοία καὶ παρὰ Μιχαὴλ Ψελλῷ «ρανὶς δὲ ἐνδελεχοῦσα πέτραν κοιλαίνει, ὥσπερ ἀκήκοας» (3) καὶ παρὰ Νικήτᾳ τῷ Εὐγενειανῷ «ρανίς, φησιν, ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν» (4), συχνὰ δ' ἔπειτα πάλιν παρὰ Μιχαὴλ Ψελλῷ «ὑπείκουσι σταλαγμοῖς καὶ σίδηρος καὶ ἀδάμαντες, ρανίδι δὲ συνεχεῖ αἱ πέτραι κοιλαίνονται» (5) «καὶ λίθων στερότητες σταγόσιν ὑδάτων ἐνέδοσαν» (6) καὶ κατὰ τὸν ΙΔ΄ αἰῶνα παρὰ Δημητρίῳ Κυδώνῃ «τοῦτο δὴ τὸ τῶν πυκνῶν σταγόνων πρὸς τοὺς λίθους, ὥς λόγος· «σταγόνες ὕδατος πέτρας κοιλαίνουσι» (7) καὶ κατὰ τὸν ΙΕ΄ αἰῶνα ἐν τῇ συλλογῇ τοῦ Ἀποστόλη (8), «ρανὶς ἐνδελεχοῦσα κοιλαίνει πέτραν» ἀναγινώσκομεν δὲ τὴν αὐτὴν καὶ εἰς τὸ Κρητικὸν δρᾶμα Γύπαριν, ἔνθα φέρεται·

μὲ τὸν καιρὸ ὀκ τὸ νερὸ ἡ πλάκα ἡ μαρμαρένη
τρυπᾶται, καὶ τὸ σίδερο τρώγεται καὶ σκουργαίνει (9)

Σήμερον ἡ παροιμία εἶναι πολὺ γνωστή. Ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐννοίας ἐν Ἀθήναις ἔλεγον «στάλα μὲ στάλα τὸ νερὸ τρυπᾷει τὸ λιθάρι» (10) ἐν Καστορίᾳ λέγουσι «σταλαματιὰ σταλαματιὰ τὸ μάρμαρο τρυπειέται», καὶ ἐν Κρήτῃ τὸ δίστιχον

στάλα καὶ στάλα τὸ νερὸ τὸ μάρμαρο τρυπᾷ το
τὸ πρᾶμα ποῦ μισᾷ κἀνεὶς γυρίζει κι' ἀγαπᾷ το (11)

---

(1) *Χρυσοστόμου*, Πρὸς τοὺς μὴ ἀπαντήσαντας εἰς τὴν σύναξιν, Migne, P. G. 51 - 174.

(2) Τὴν παροιμ. ἀναφέρει ὁ Ἀλεξανδρινὸς ποιητὴς Χοιρίλος (παρὰ Γαληνῷ τόμ. 3. 84).

(3) *Kurtz-Drexl*, Michaelis Pselli scripta minora 2. 111. 3.

(4) *Τοῦ Εὐγενειανοῦ κυροῦ Νικήτα*, Μονῳδία εἰς τὸν μακαριώτατον φιλόσοφον κυρὸν Θεόδωρον τὸν Πρόδρομον, Βυζαντινὰ Χρονικὰ 9. 457.

(5) *Μιχαὴλ Ψελλοῦ*, Κανὼν κατὰ Ἰακώβου (Κ. Σάθα, Μεσ. Βιβλ. 5. 179).

(6) *Μιχαὴλ Ψελλοῦ*, Πρὸς τὸν βασιλέα τὸν Μονομάχον (Κ. Σάθα, Ἔνθ' ἀν. 111).

(7) *G. Cammelli*, Demetrius Cydonis correspondance, ἐπιστ. 31 σ. 88.

(8) 15. 19.

(9) Γύπαρ. πρᾶξ. Α΄. 137 (Κ. Σάθα, Κρητ. Θέατρον σ. 191).

(10) *Δ. Καμπούρογλου*, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων σελ. 3ν, τοῦ παραρτήματος.

(11) *Μαρίας Λιουδάκι*, Λαογραφικὰ Κρήτης τόμ. Α΄. μαντινάδες σ. 253 ἀρ. 58.

ὅπερ μὲ ἐλαχίστην παραλλαγὴν ἀναφέρει καὶ ὁ Βενιζέλος ἐν τῇ συλλογῇ του (1). Συνώνυμος δὲ τῇ ἀνωτέρω περιφέρεται καὶ ἡ «τὸ σκοινὶ τὸ μαλακὸ τρώει τὴν πέτρα τὴν ξερὴ» (2) καὶ ἐν Πόντῳ «τὸ σκοινὶν τρώει τὴν πέτραν» (3), ἧς ἡ παλαιοτέρα μνεία κεῖται ἐν τῷ τοῦ Μαρίνου Τζάνε Κρητικῷ πολέμῳ (σ. 354 στίχ. 21 Ξηρουχάκη)

κόφτεται ἡ πέτρα μὲ σκοινί, τὸ σίδερο σηπειέται
καὶ χαρακώνει τὸ νερὸ κι᾽ ἄθρωπος καταλυέται.

[Ἐν κέρατι, ἐν πίονι τόπῳ] ἐν κέρατι τό τε ἀχείρωτον καὶ τὸ ἀκαταγώνιστον τοῦ τόπου..... ἀπὸ μεταφορᾶς τοῦ κέρως τοῦ βοός. Καὶ γὰρ καὶ παροιμία τοιαύτη δημώδης ἐξενήνεκται περὶ τῶν εἰς ἀσφαλές τι χωρίον καταφευγόντων. Ἐπειδὴ γὰρ ἰσχυρότερον πάντων ὁ ταῦρος, αὐτοῦ δὲ τοῦ ζῴου τὸ ἰσχυρότερον τὸ κέρας, ὅπλῳ γὰρ αὐτῷ κέχρηται διὰ τὸ δυσχείρωτον, τοῦτο εἰώθασι λέγειν οἱ πολλοί (4).

Ὁ ἀοίδιμος Νικόλαος Πολίτης ἐν τῇ συλλογῇ τῶν παροιμιῶν του, ἀναφέρων τὴν σημερινὴν δημώδη φράσιν «εἰς τοῦ βουδιοῦ τὸ κέρατο», ἤτοι εἰς ἀσφαλέστατον μέρος (5), σημειοῖ ὡς πρῶτον ἀναφέροντα τὴν παροιμίαν τὸν κατὰ τὸν ΙΖ - ΙΗ΄ αἰῶνα ἀκμάσαντα Καισάριον Δαπόντεν (6). Ἐκ τοῦ ἀνωτέρω ἐν τούτοις χωρίου φαίνεται πόσον παλαιοτέρα ἦτο αὕτη.

Ἀλλ᾽ εἰ καὶ τοῦτο συμβαίνει ὅτι μὴ ὁ κύων ἔστηκε μέγα ὑλακτῶν οὐδ᾽ οὕτως ἀπογινώσκειν χρή. Ἔστι γὰρ ἡμῖν καὶ σφενδόνη καὶ λίθος, ἵστε τὸ λεγόμενον, ἔστιν ἡμῖν καὶ δόρυ καὶ μάνδρα καὶ σηκός, ἐν ᾧ φυλάξομεν τοὺς λογισμούς (7).

Τῆς παροιμίας ταύτης, ἥτις ἐλέγετο πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι ἔχει τις ἀφ᾽ ἑαυτοῦ μέσα ν᾽ ἀντιτάξῃ ἀποτελεσματικὴν ἄμυναν, οὔτε ἀρχαίαν, οὔτε ἄλλην Βυζαντινήν, οὔτε καὶ νεωτέραν ἀντίστοιχον ἠδυνήθην νὰ εὕρω.

---

(1) *Ι. Βενιζέλου*, Παροιμίαι ² 277 ἀρ. 131. Πβ. καὶ τὴν παρὰ τῷ αὐτῷ (σελ. 304. 281) παροιμ. «τὸ ἥσυχο νερὸ τρυπάει τὸ βουνό».

(2) *Ι. Βενιζέλου*, Ἔνθ᾽ ἀν. 317. 471.

(3) *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Παροιμίαι, Ἀρχεῖον Πόντου 3. 68. 1699.

(4) *Χρυσοστόμου*, Εἰς Ἡσαΐαν κεφ. Ε΄. Migne, P. G. 56. 58.

(5) Ἐν Κρήτῃ λέγουσι καὶ «μέσ᾽ ’ς τοῦ βουγιοῦ τὸ κέρατο νὰ χώσῃς τὸ πρᾶμα θὰ τό βρῃ» *Εἰρ. Παπαδάκη*, Λόγια τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ σ. 181. 17.

(6) *Ν. Πολίτου*, Παροιμίαι 3. 188. 11.

(7) *Χρυσοστόμου*, Εἰς τὰς πράξεις τῶν Ἀποστόλων ὁμιλία ΙΖ΄, Migne, P. G. 60, 140.

Ἵνα οὖν μὴ πρὸς τὸν πρότερον ἐπανίωμεν ἔμετον, παιδεύσωμεν ἑαυτοὺς ἐντεῦθεν ἤδη (1).

Ἡ παροιμιώδης αὕτη φράσις ἡ λεγομένη ἐνταῦθα ὑπὸ τοῦ βεβαιοῦντος ὅτι δὲν ἀθετεῖ τὸν λόγον του, φέρεται, καὶ καταφατικῶς ὡς παρετηρήθη, ἔν τε τῇ Παλαιᾷ καὶ τῇ Καινῇ Διαθήκῃ ὡς καὶ παρὰ Γεωργίῳ τῷ Κυπρίῳ καὶ τῷ Ἀποστόλῃ (2). Ἐκτὸς τούτου ὅμως ἀναφέρεται καὶ παρ' Ἰωάννῃ τῆς Κλίμακος «ἐπαναστρέφονται εἰς τὸν ἴδιον ἔμετον (3) παρ' Ἐφραὶμ τῷ Σύρῳ (4) ἐν τοῖς μικροτέροις ἔργοις τοῦ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου, ἔνθα ἀναγινώσκομεν «κύνεον τρόπον ἀναλαβὼν εἰς τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἐπανέστρεψε» «ἢ ὡς κύων, φησίν, ἐπιστρέφων εἰς ἴδιον ἔμετον» (5) καὶ παρὰ Μιχαὴλ Χωνιάτῃ «φυλακτέον σοι μὴ ὡς κύων ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐπιστρέψῃς ἐξέραμα» (6).

Ἡ φρ. ἐννοεῖται εἶναι καὶ σημερινή: Εἰς τὸ Κατιρλὶ δῆλα δὴ τῆς Βιθυνίας λέγουσιν ἐπὶ παρομοίας περιπτώσεως «δὲν εἶμαι σκύλλος γιὰ νὰ γλείφου» καὶ ἐν Γκιουμουλτζίνῃ τῆς Θρᾴκης, κατὰ Κυριακίδην, «ὅ,τι φτῶ δὲν τοὺ γλείφου», καὶ ἐν Ἴῳ «ἤφτυσα δὲν τὸ γλείφω» (7), φέρεται δὲ καὶ παρὰ Βενιζέλῳ ὑπὸ τὸν τύπον «σὰν ὁ σκύλλος ποῦ τρώει τὰ ξέρατά του» (8) ἐπὶ ἀφιλοτίμου ἀποδοκιμάζοντος τὰς κακὰς πράξεις του, ἀλλ' ἐπανερχομένου εἰς αὐτάς (9).

Κἂν ἀδικήσῃ τις, κἂν ὑβρίσῃ δάκρυσον ἐκεῖνον, μὴ ἀγανακτήσῃς..... σὺ συνάλγησον, μὴ παροξυνθῇς μηδὲ εἴπῃς ὅτι εἰς τὴν ψυχὴν ἠδίκημαι . . . . , ἀφείλετό σοί τις τὴν οὐσίαν ; οὐκ ἠδίκησεν εἰς ψυχήν, ἀλλ' εἰς χρήματα (10).

---

(1) *Χρυσοστόμου*, Πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι κατήχησις δευτέρα, Migne, P. G. 49. 234.

(2) Ἔπιθι *Στ. Κυριακίδην*, ἐν Λαογραφίας 8. 8 καὶ *Α. Κοραῆ*, Ἄτακτα 5. 251. Καταφατικῶς λεγομένη ἡ φρ. ἐχρησιμοποιεῖτο πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι ἀναλαμβάνει τις κακὰς συνηθείας, ἃς ἀπέβαλε.

(3) Ἰ. *K. Krumbacher*, MGS. 232. 79.

(4) Τόμ. 1 σελ. 19 D.

(5) *Tafel*, Eustathii opusc. 96. 72, 219. 30, 251. 10. Ἰ. καὶ *D. Karathanasis*, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten usw. σ. 110.

(6) *Σπ. Λάμπρου*, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σῳζόμενα 1. 272. 30.

(7) *Κ. Κασιμάτη*, Λαογραφικὰ σύλλεκτα ἐξ Ἴου, Λαογρ. 2. 617.

(8) *Ι. Βενιζέλου*, Παροιμίαι ² 269. 23.

(9) *P. Papageorgiu*, Zu den mittelgriechischen Sprichwörter B.Z. 3. 579.

(10) *Χρυσοστόμου*, Πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτίζεσθαι κατήχησις Β'. Migne, P. G. 49. 235.

Ἐνταῦθα δίδεται ἡ παλαιοτέρα μνεία τῆς παροιμιώδους φράσεως (1), ἥτις καὶ σήμερον λέγεται πρὸς δήλωσιν ἰσχυροτάτης λύπης ἢ ἀγανακτήσεως. Ὁ Κυριακίδης ἐσημείωσεν ἤδη (2) τὰς συνωνύμους φρ. «μ' ἀγγίζει 'στὴν ψυχὴ» ἐκ Κεφαλληνίας καὶ «ἡ ψυχή μ' ἀπὸ μέσα πόνισι» ἐκ Γκιουμουλτζίνης, λέγουσι δὲ κοινῶς, ὡς γνωστόν, πρὸς δήλωσιν παρομοίας ἐννοίας «ὅταν τἄκουσα, μ' ἐπόνεσε ἡ ψυχή μου».

Αἱ μὲν γὰρ ἐμπεπλησμέναι γαστέρες, κατὰ τὴν παροιμίαν, τὰς πεινώσας ἀγνοοῦσι (3).

Τὴν παροιμίαν, μετὰ τὸν Χρυσόστομον, ἀναφέρει ἐν τοῖς στίχοις του ὁ Μιχαὴλ Γλυκᾶς γράφων·

λόγος ἀλήθεια φέρεται δημοτικός, ἀρχαῖος
ὁποῦ 'χει ἀμέριμνον ψυχήν, ὁποῦ ἔνι χορτασμένος
ποτὲ οὐ πιστεύει νηστικόν, ποτὲ οὐ ψυχοπονᾶται (4).

Μετὰ τὸν Μιχαὴλ Γλυκᾶν, ὅστις χαρακτηρίζει τὴν παροιμίαν ὡς λόγον ἀρχαῖον, ὁ Μιχαὴλ Ἀποστόλης ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς του ἔγραψεν· «οἱ τὴν γαστέρα κεκορεσμένοι τοῖς πεινῶσιν οὐ πιστεύουσι» (5), βραδύτερον δὲ ὁ Βάρνερ τὴν ἐμνημόνευσε σημειώσας· «ὁ χορτᾶτος τὸν νηστικὸν δὲν τὸν ἐνθυμᾶται (6), ἔπειτα δὲ καὶ ὁ Κατζιούλης ἐξελληνίσας, κατὰ τὴν συνήθειάν του, «ἐμπεπλησμένος ἀπιστεῖ τῷ πεινόντι» (7).

Ἡ παροιμία ἡ λεγομένη πρὸς δήλωσιν τοῦ ὅτι ἕκαστος ἐκ τῶν ἰδίων κρίνει τὰ ἀλλότρια καὶ ὁ εὐτυχῶν δὲν ἐνθυμεῖται τὸν δυστυχοῦντα, εἶναι σήμερον κοινή (8) ὑπὸ τοὺς τύπους κατὰ τόπους «ὁ χορτασμένος δὲ θυμᾶται τὸ νηστικὸ» (κοινὴ) «ὁ χορτασμένος τὸν νηστικὸν ἐν τὸθ' θωρεῖ» (9) «δὲν πιστεύει ὁ χορτασμένος τοῦ πεινα-

---

(1) Πβ. καὶ τὴν ἀρχαίαν φρ. ἀλγεῖν τὴν ψυχήν.

(2) Βλ. *Ν. Πολίτου*, Λαογραφικαὶ ἐνδείξεις ἐν τῷ Α' καὶ Β' κατηχητικῷ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ἐν Λαογραφίας 8. 8.

(3) *Χρυσοστόμου*, Εἰς Γένεσιν λόγος ΣΤ', Migne, P. G. 54. 603.

(4) *Μιχαὴλ Γλυκᾶ*, Στίχοι στίχ. 22 (Legrand).

(5) *Hipp. Noiret*, Lettres inédites de Michel Apostolis ἐπιστ. 54 σ. 74.

(6) *Ν. Πολίτου*, Παροιμίαι 2. 124.

(7) *Παρθενίου Κατζιούλη*, Παροιμιῶν συναγωγὴ (Ν. Πολίτου, Παροιμίαι 1. 83. 782).

(8) Πολλὰς τῶν παροιμιῶν τούτων ἐσημείωσεν ὁ Ν. Πολίτης ἐν τῇ μελέτῃ του δημώδεις παροιμίαι ἐν τοῖς στίχοις τοῦ Μιχαὴλ Γλυκᾶ (Β. Ζ. 7. 146. 147). Πβ. καὶ Λαογραφ. 11. 141. 109.

(9) Ἐν Κύπρῳ, *Ξ. Φαρμακίδου*, Κυπριακὴ λαογραφία σ. 273

σμένου» (1), «ὁ χορτασμένον τὸν πεινασμένο ψελὰ ψελὰ ντρανᾶ» (2) «ὁ χορτασμένος ἀφ' τοῦ πεινασμένου τὸ χάλι 'κε γροικᾶ» (3), «ὁ χορτασμένος καὶ τὸν νηστικὸν τί κατέχει;» (4).

Καὶ καθάπερ οἱ ἰχθύες καταπίνουσι τοὺς καταδεεστέρους οἱ δυνατώτεροι (5).

Ἐνταῦθα δίδεται πάλιν ἡ πρώτη μνεία τῆς κοινῆς σημερινῆς δημώδους παροιμίας «τὸ μεγάλο ψάρι τρώει τὸ μικρὸ» ἢ ἐν Πόντῳ «τὰ μεγάλα τ' ὀψάρᾰ τρώγουν τὰ μικρὰ» ἢ «τὸ τρανὸν τ' ὀψάρ' τρώει τὸ μικρόν» (6), τῆς λεγομένης ἐπὶ τῶν ἰσχυρῶν, οἵτινες καταπνίγουσι τὸ δίκαιον τῶν ἀσθενεστέρων καὶ παραγκωνίζουσιν αὐτούς. Γίνεται δὲ μνεία ταύτης, μετὰ τὸν Χρυσόστομον, ἐν τῷ εἰς Νεῖλον τὸν ἀσκητὴν ἀποδοθέντι λόγῳ πρὸς Ἀγάθιον (P. G. 79. 885) ἔνθα ἀναγινώσκομεν· «τοσαύτης παρανομίας κατεχούσης τὸν βίον ὡς ἰχθύων ἅπαντας μιμεῖσθαι ζωὴν καταπίνοντας τοὺς ἥττονας καὶ καταπινομένους ὑπὸ τῶν δυνατωτέρων» καὶ παρὰ Μιχαὴλ Χωνιάτῃ γράφοντι· «οἱ μείζους κατὰ τοὺς ἀλληλοφάγους ἰχθύας τοὺς ἥττονας καταπίνουσι» (7).

Λέγεταί τις καὶ παροιμία σοφωτάτη, οὐ γὰρ τῶν δημωδῶν παροιμιῶν δεῖ καταφρονεῖν, ἂν ἔχωσί τι σοφόν· ἀγρέ, φησι, πόσων ἧς καὶ πόσων ἔσει; (8)

Ἡ παροιμία αὕτη ἐλέγετο ἐπὶ τῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἀστάτων, καὶ ὁ ἴδιος δὲ Χρυσόστομος, οἱονεὶ ταύτην ἐπεξηγῶν, λέγει (P. G. 62.555) «πάντες γὰρ πάροικοί ἐσμεν καὶ ὁ κύριος τῆς οἰκίας τάχα μᾶλλον ὁ μισθωτός ἐστι τῆς οἰκίας». Ἀνάλογον ταύτης εἰς τοὺς Βυζαντινοὺς συγγραφεῖς δὲν ἠδυνήθην νὰ εὕρω, προσθέτω μόνον ὅτι πρὸς δήλωσιν

---

(1) Ἐν Κρήτῃ, *Ἀρ. Κριάρη*, Πλήρης συλλογὴ Κρητικῶν δημωδῶν ᾀσμάτων σ. 392.

(2) Ἐν Οἰνόῃ τοῦ Πόντου, κατ' ἀνακοίνωσιν Ἰορδάνου Βαμβακίδου.

(3) Ἐν Ἰνεπόλει τοῦ Πόντου, *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Παροιμίαι, Ἀρχεῖον Πόντου 3. 29. 1229.

(4) Ἐν Φαράσοις τῆς Καππαδοκίας, *Ἀν. Λεβίδου*, Παροιμίαι ἐκ Φαράσων, Λαογρ. 11. 141.

(5) *Χρυσοστόμου*, Ἑρμηνεία εἰς τὸν ΡΙ' ψαλμόν, Migne, P. G. 55. 281.

(6) *Α. Α. Παπαδοπούλου*, Παροιμίαι, Ἀρχεῖον Πόντου 3.46. 1452, 69. 1711.

(7) *Μιχαὴλ Ἀκομινάτου*, Προσφώνημα εἰς τὸν Νικηφόρον τὸν Προσοῦχον (1. 147. 27, Λάμπρου).

(8) *Χρυσοστόμου*, Εἰς ἐπιστολὴν Α' πρὸς Τιμόθεον ὁμιλία ΙΑ' Migne, P.G. 62.556.

τῆς αὐτῆς ἐννοίας παραδίδει τὴν παροιμίαν ταύτην αὐτολεξεὶ «ἄγρε, πόσων εἷς καὶ πόσων ἔσει» ὁ Παρθένιος Κατζιούλης ἐν τῇ συναγωγῇ του, θὰ εἶναι δ' αὕτη, πιθανῶς, εἰλημμένη οὐχὶ ἐκ τῆς δημώδους τότε χρήσεως, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ τοῦ Χρυσοστόμου, ἀφ' οὗ, ὡς ἐν τῇ ἐπικεφαλίδι τῆς συλλογῆς δηλοῦται, αὕτη συνεκροτήθη «ἀπὸ διαφόρων βιβλίων» (1). Ὅτι δὲ καὶ πρὸ τοῦ Κατζιούλη ἦτο γνωστὴ ἡ παροιμία, ἀποδεικνύουσιν οἱ ἑξῆς στίχοι τοῦ Μπουνιαλῆ ἐν τῷ Κρητικῷ του πολέμῳ (σ. 579. 9 Ξηρουχάκη)

γιατὶ τὰ πλούτη χάνουνται καὶ μὲ καιρὸ χαλιοῦνται
καὶ ἄλλοι τόπο χτίζουνε καὶ κεῖνοι λησμονοῦνται.

Σήμερον, οὐχὶ σπανίως, ἵνα τὴν αὐτὴν ἔννοιαν δηλώσωσι, λέγουσι τὸ «σήμερον ἐμοῦ, αὔριον ἑτέρου καὶ οὐδέποτε τινός», καὶ ἐν Κρήτῃ παροιμιωδῶς «αὐτὸ τὸν κόσμο ἄλλοι τὸν εἴχανε» καὶ

«τοῦτο τὸν κόσμο, μάθια μου, ἄλλοι τὸν εἶχαν πρῶτα
καὶ δὰ μᾶς τὸν ἀφήκανε, μὰ δὲ μᾶς τὸν ἐδώκα (2).

Καὶ γὰρ πολλῶν ἀκούω λεγόντων τὰ καταγέλαστα ταῦτα ῥήματα δός μοι τὴν σήμερον καὶ λάβε τὴν αὔριον (3).

Ἐκ τῶν συμφραζομένων φαίνεται ὅτι ἡ παροιμία ἐλέγετο ὑπὸ τῶν θελόντων νὰ δηλώσωσιν ὅτι τὰ παρόντα ἐπιθυμοῦσι νὰ ἐξασφαλίσωσι καὶ ἀπολαύσωσιν, ἀφ' οὗ εἶναι ἄγνωστον τί θὰ συμβῇ εἰς τὸ μέλλον.

Τῆς παροιμίας ταύτης ἀνάλογον μεσαιωνικὴν δὲν εὗρον, ὅτι ὅμως αὕτη θὰ ἦτο συνήθης κατὰ τὴν Βυζαντινὴν περίοδον φαίνεται ἐκ τῆς σημερινῆς χρήσεως. Νῦν δῆλα δή, πρὸς δήλωσιν τῆς αὐτῆς ἐννοίας, ἐκ τῆς Κυριακῆς προσευχῆς λαμβάνοντες, πολλαχοῦ λέγουσι· «δός ἡμῖν σήμερον» ἢ ἐν Κεφαλληνίᾳ «σήμερα τί γίνεται κι' ἀπ' αὔριο!» «δόσε μου σήμερα κι' αὔριο βλέπομε» καὶ ἐν Κρήτῃ «νὰ φάμε σήμερα καὶ ταϋτέρου ἔχει ὁ Θεός».

---

(1) *Παρθενίου Κατζιούλη*, Παροιμιῶν συναγωγὴ (Ν. Πολίτου, Παροιμ. 1.69 καὶ 71.21).

(2) Κατ' ἀνακοίνωσιν τῆς κυρίας Μαρίας Λιουδάκι.

(3) *Χρυσοστόμου*, Εἰς ἐπιστολὴν Β' πρὸς Κορινθίους ὁμιλία Θ' Migne, P. G. 61.462.

Η ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΤΑ EMIL BRUNNER

ὑπὸ

Π. Ι. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ

Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν

Τὸ ἀνθρωπολογικὸν πρόβλημα εἶναι ἀναμφιβόλως, ὡς ὑπέδειξε μάλιστα ὁ Max Scheler, τὸ κεντρικὸν τοῦ καθ' ἡμᾶς αἰῶνος πρόβλημα, πρὸς ὃ τυγχάνει συναφὴς ἡ συνέχουσα τὸν σύγχρονον ἄνθρωπον βαθεῖα ἀγωνία, ὅπως μάθῃ τίς εἶναι, πόθεν ἔρχεται, ποῦ πορεύεται καὶ τίς ὁ προορισμὸς αὐτοῦ· καταφανὴς δὲ εἶναι καὶ ἡ προσπάθεια πρὸς δημιουργίαν νέας φιλοσοφικῆς ἐπιστήμης (ἀνθρωπολογίας) ἐρευνώσης τὸν ὅλον ἄνθρωπον ἔν τε τῇ πολυμερείᾳ καὶ τῇ ἑνότητι αὐτοῦ. Καίτοι δὲ εἰς τὸ πρόβλημα τοῦτο ἔκπαλαι στρέφει τὴν προσοχὴν αὐτῆς, ὡς εἶναι εὔδηλον, πρὸ παντὸς ἡ Θεολογία, ἐν τούτοις ἡ νεωτέρα θεολογικὴ γραμματεία ἐστερεῖτο συστήματος χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας. Τὸ σπουδαῖον τοῦτο κενὸν ἀνέλαβε νὰ πληρώσῃ διὰ τῆς προσφάτου μνημειώδους μονογραφίας αὐτοῦ Der Mensch im Widerspruch (Berlin, 1937, σελ. XV+572) ὁ Emil Brunner (1), καθηγητὴς τῆς συστηματικῆς θεολογίας ἐν τῷ πανεπιστημίῳ τῆς Ζυρίχης, ἀναγνωριζόμενος ὡς εἷς τῶν μεγίστων θεολόγων τῆς ἐποχῆς ἡμῶν. Ὁ ἀνὴρ οὗτος συνδυάζων μετὰ τῆς ἀρτιωτάτης θεολογικῆς καὶ ἐγκυκλοπαιδικῆς συγκροτήσεως καὶ θεοσέβειαν καὶ φιλοσοφικὴν ἐμβρίθειαν βαθεῖαν καὶ χειραφετούμενος κατὰ μικρὸν ἀπὸ τῆς ἐπιδράσεως οὐ μόνον τῶν ἀρχηγῶν τῆς διαλεκτικῆς θεολογίας (Barth καὶ Gogarten), εἰς τὸ στρατόπεδον τῆς ὁποίας ἀνῆκε μέχρι τοῦ 1935, ἀλλ' ἐν μέρει καὶ αὐτῶν τῶν ἀρχηγῶν τῆς μεταρρυθμίσεως, ἐξελίσσεται σὺν τῷ χρόνῳ προϊόντι εἰς σπουδαῖον χριστιανὸν φιλόσοφον φιλοδοξοῦντα νὰ ἀναπτύξῃ καὶ προαγάγῃ τὰ ἐν τῇ Μεταρρυθμίσει ὑπάρχοντα ζώπυρα ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἐλευθέρως ὑπ' αὐτοῦ νοουμένης Ἁγ. Γραφῆς. Αἱ τάσεις δ' αὗται εἶναι ἐμφανεῖς καὶ ἐν τῷ μνημονευθέντι καὶ ζωηρῶς σήμερον ἐν τοῖς φιλοσοφικοῖς τε καὶ θεολογικοῖς κύκλοις συζητουμένῳ συστήματι χρι-

---

(1) Ὅρα ἡμετέραν πραγματείαν «Ὁ *E. Brunner* καὶ ἡ θεολογία αὐτοῦ» ἐν Ἐπετηρίδι Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 1937—38.

στιανικῆς ἀνθρωπολογίας, τὰς κυρίας γραμμὰς τοῦ ὁποίου προτιθέμεθα νὰ παράσχωμεν ἐφεξῆς.

Τὸ ἀνθρωπολογικὸν πρόβλημα, ὅπου συναντῶνται καὶ συγκρούονται τὸ περιπαθὲς διαφέρον τοῦ ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον κήρυγμα τῆς Βίβλου, εἶναι κατὰ τὸν Brunner ἰδιαζούσης σπουδαιότητος, καθ' ὅσον ἡ ἰδέα, ἣν ἔχει ὁ ἄνθρωπος περὶ ἑαυτοῦ, ἀσκεῖ ἀνυπολόγιστον ἐπίδρασιν ἐπὶ τὸν βίον αὐτοῦ καί, ὅπως διδάσκει ἡ ἱστορία, ἀποβαίνει ὁ ῥυθμιστὴς τῆς ζωῆς καθόλου. Τοῦτο ἀποδεικνύεται ἔκ τε τῆς καθ' ἡμέραν πείρας καὶ ἐκ τῆς ἐπιδράσεως, ἣν ἤσκησαν κατὰ τοὺς τελευταίους χρόνους αἱ περὶ ἀνθρώπου ἰδέαι τοῦ Darwin καὶ τοῦ Marx, τοῦ Nietzsche καὶ τοῦ Freud. Ἤ μήπως δὲν ἀποτελοῦσιν αἱ πράξεις ἡμῶν ἀπάντησιν εἰς τὸ ἐρώτημα, πῶς νοοῦμεν ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ τὴν ζωήν;

Ἐν τῇ μελέτῃ τοῦ προβλήματος τούτου, περὶ ὃ ἀσχολεῖται ἀπὸ δεκαεπταετίας, ἐδέχθη ὁ Brunner, κατὰ τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ὁμολογίαν, πρὸ παντὸς ἄλλου τὴν ἐπίδρασιν τοῦ Λουθήρου καὶ τοῦ Καλβίνου, ἔπειτα δὲ καὶ τοῦ Kierkegaard καὶ τοῦ Ebner καὶ τοῦ Gogarten καὶ τοῦ Buber, ἐπηρεάσθη δὲ καὶ ὑπὸ τῶν πορισμάτων τῆς τε βιβλικῆς κριτικῆς καὶ τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν (VIII—IX).

Κατ' αὐτὸν μόνον ἡ ὀρθῶς νοουμένη χριστιανικὴ περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία, ἥτις οὐδεμίαν ἔχει συγγένειαν οὔτε κατὰ τὴν καταγωγὴν οὔτε κατὰ τὸ περιεχόμενον πρὸς τὸν φιλοσοφικοθρησκευτικὸν ἀνθρωπισμὸν τῆς ἀρχαιότητος, παρὰ τὴν φαινομενικὴν ὁμοιότητα, διαφωτίζει ἐπαρκῶς τὸ πρόβλημα τοῦτο. Τὸ πρῶτον δ' ὅπερ δύναταί τις νὰ εἴπῃ περὶ τῆς διδασκαλίας ταύτης εἶναι, ὅτι δὲν εἶναι θεωρία τις ἢ φιλοσοφούμενον, ἀλλὰ μαρτυρία τῆς πίστεως. Ἕτερον γνώρισμα τῆς χριστιανικῆς περὶ ἀνθρώπου διδασκαλίας εἶναι ὅτι ὡς οὐσίαν (καὶ οὐχὶ ὡς κατηγόρημα) τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως ἐκδέχεται τὴν εὐθύνην (Verantwortung), ἣν αἰσθάνονται καὶ αὐτοὶ οἱ θεωρητικῶς ἀρνούμενοι αὐτὴν καὶ ἐν ᾗ περιλαμβάνονται ἥ τε ἐλευθερία καὶ ἡ δέσμευσις ἑκάστου, ἥ τε ἀνεξαρτησία καὶ ὁ πρὸς τοὺς ἄλλους σύνδεσμος καὶ ἡ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς συνανθρώπους σχέσις. Μόνον δὲ ἡ χριστιανικὴ πίστις εἶναι ἡ διαφωτίζουσα ἡμᾶς περὶ τοῦ νοήματος τῆς ἠθικῆς εὐθύνης καὶ περὶ τῆς ἀληθινῆς ἀνθρωπότητος. Τὸ νόημα λοιπὸν τῆς εὐθύνης ταύτης, ὅπερ παρέχεται εἰς ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ ἀγάπη, ἥτις ἀποτελεῖ «τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου» καὶ αὐτὴν τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ νόημα τῆς ζωῆς. Ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ ἔχει τὸ εἶναι ἡμῶν τήν τε ἀρχὴν τόν τε σκοπὸν καὶ τὸ νόημα αὐτοῦ. Ἀπάντησις δὲ εἰς τὴν θείαν ἀγάπην εἶναι ἡ ἀνθρωπίνη ἀγάπη, ἡ πλήρωσις τῆς

εὐθύνης καὶ ἡ πραγματοποίησις τῆς ἀνθρωπότητος (Menschlichkeit). Εὐθύνη λοιπὸν καὶ ἀγάπη εἶναι ἓν καὶ τὸ αὐτό. Οὕτως ἐξηγεῖται ὅτι ἡ ἀθεΐα συμπίπτει μετὰ τῆς ἐλλείψεως ἀγάπης. Τὸ δὲ ὑπάρχειν ἐπὶ τῷ σκοπῷ τῆς ἀγάπης δὲν εἶναι ἁπλοῦν κατηγόρημα τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ ἀποτελεῖ αὐτὴν τὴν ἀνθρωπίνην ὕπαρξιν καὶ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐπὶ τοσοῦτον ἄνθρωπος, ὅσον μένει ἐν τῇ ἀγάπῃ. Τὸ ἰδιάζον λοιπὸν γνώρισμα τοῦ ἀνθρώπου δὲν εἶναι οὔτε ἡ ἐλευθερία οὔτε ἡ δημιουργικὴ τοῦ πνεύματος δύναμις οὔτε ἡ διάνοια, ἅτινα πάντα ἀποτελοῦσι μᾶλλον τοὺς ὅρους τῆς ἀνθρωπίνης ὑπάρξεως, ἐγκειμένης ἐν τῇ ἀγάπῃ. Ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Θεοῦ ἡ οὐσία εἶναι ἡ ἀγάπη οὐ μόνον ἐν τῇ πρὸς τὸν ἄνθρωπον σχέσει αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ καθ᾽ ἑαυτόν, τῆς πρὸς ἡμᾶς ἀγάπης αὐτοῦ ἀποτελούσης οἱονεὶ ἀπόρροιαν τῆς οὐσίας αὐτοῦ. Οὕτως ἐξηγεῖται τὸ «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστί καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ» (Α΄ Ἰωάννου δ΄ 16)(1).

Ὁπωσδήποτε ὁ ἄνθρωπος ἐννοεῖ καὶ οἴκοθεν τήν τε ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἀθλιότητα αὐτοῦ, δὲν γνωρίζει ὅμως οἴκοθεν τὴν ἀρχὴν οὔτε τῆς ὑπεροχῆς οὔτε τῆς ἀθλιότητος καὶ μόνον διὰ τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψεως δυνάμεθα νὰ γνωρίσωμεν ἀμφότερα. Ἡ δὲ χριστιανικὴ περὶ ἀνθρώπου διδασκαλία εἶναι τριπλῆ, ἀναφερομένη α΄) εἰς τὴν ἀρχὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ δημιουργηθέντος, β΄) εἰς τὴν ἀντίθεσιν, τ. ἔ εἰς τὴν καταστροφὴν τῆς εἰκόνος διὰ τῆς ἁμαρτίας καὶ γ΄) εἰς τὴν μεταξὺ δημιουργίας καὶ ἁμαρτίας ὑπάρχουσαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἀντίφασιν.

Ὡς πρὸς τὸ πρῶτον ζήτημα, θεμελιώδης εἶναι ἡ παραβολικὴ διήγησις τῆς Γενέσεως περὶ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου «κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ», ἥτις πρέπει νὰ διασαφηθῇ οὐχὶ δι᾽ αὐθαιρέτων ἐξηγήσεων, ἀλλὰ διὰ τῆς διδασκαλίας τοῦ Ἀπ. Παύλου ἐν Κολοσσ. γ΄ 10 «ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν». Τὴν δὲ ὑπὸ τῆς Π Διαθήκης παρεχομένην ἱστορικὴν περὶ τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰκόνα (ἱστορία τοῦ Ἀδὰμ) δὲν ἀποδέχεται ὁ Brunner, παρατηρῶν ὅτι «ὅπου γίνεται λόγος περὶ ἀρχῆς δὲν πρέπει νὰ νοῆται Ἀδάμ τις ζήσας πρὸ τόσων χιλιάδων ἐτῶν, ἀλλ᾽ ὁ λόγος εἶναι περὶ ἐμοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ σοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ

---

(1) Πρὸς ταῦτα πβλ. Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ Ἑλλ. Πατρολ. Migne 35, 892-3 : «Οὐδὲν οὕτως ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἄνθρωπος ἔχει Θεοῦ» καὶ Γρηγορίου Νύσσης ἐν Ε. Π. Μ. 44, 137 «Οὐκοῦν μὴ παρούσης ταύτης (τῆς ἀγάπης), ἅπας ὁ χαρακτὴρ τῆς εἰκόνος μεταπεποίηται».

οἱουδήποτε ἄλλου» (σ. 78 καὶ 102). Ἡ βιβλική, λέγει, περὶ δημιουργίας διδασκαλία δὲν ἀνταγωνίζεται πρὸς τὴν θύραθεν ἐπιστήμην, ἀλλὰ παραπέμπει εἰς ἐντελῶς ἄλλην σφαῖραν, εἰς τὴν σφαῖραν τῆς καταγωγῆς, περὶ ἧς κατ' ἀρχὴν ἡ ἐπιστήμη γινώσκει τόσον ὀλίγα πράγματα, ὅσον ἡ χημεία τῶν χρωμάτων περὶ τοῦ κάλλους εἰκόνος τινὸς καὶ ἡ ἀκουστικὴ τῆς φυσικῆς περὶ τοῦ περιεχομένου μουσικῆς τινος συμφωνίας (79). Ἡ βιβλικὴ λέξις «δημιουργία» ὑποδηλοῖ τὴν ἀγεφύρωτον μεταξὺ δημιουργοῦ καὶ δημιουργήματος ἀπόστασιν, συγχρόνως ὅμως καὶ συνάπτει ἀμφότερα ἀναποσπάστως (80). Τοῦτο ἰσχύει καὶ ἐπὶ τῆς διδασκαλίας περὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργηθέντος, σὺν τῇ διαφορᾷ ὅτι ὁ ἄνθρωπος δὲν ἐδημιουργήθη μόνον ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Θεῷ καὶ πρὸς τὸν Θεόν. Ἐν δὲ τῇ ἐννοίᾳ τῆς «εἰκόνος τοῦ Θεοῦ» τῆς παλαιᾶς ἐκκλησίας, ἧς εἰσηγητὴς ἐγένετο ὁ Εἰρηναῖος, ὁ κατὰ τὸν Brunner πρῶτος μέγας θεολόγος, εὑρισκόμεθα ἐνώπιον συνθέσεως τῆς πλατωνικῆς, τῆς ἀριστοτελείου καὶ τῆς στωικῆς φιλοσοφίας μετὰ τῆς χριστιανικῆς περὶ Θεοῦ ἀντιλήψεως, συνθέσεως ἥτις ἐδέσποσε καθ' ὅλον τὸν μεσαίωνα καὶ ἧς ἡ ἐπίδρασις ἐξακολουθεῖ καὶ μέχρι σήμερον, καθ' ὅσον ἐπ' αὐτῆς στηρίζεται, κατ' αὐτόν, ὅλον τὸ διώροφον οἰκοδόμημα τῆς καθολικῆς θεολογίας (83). Τὸ οἰκοδόμημα δὲ τοῦτο διεσάλευσε πρῶτος ὁ Λούθηρος, ἄρας τὴν μεταξὺ εἰκόνος καὶ ὁμοιότητος διάκρισιν καὶ διδάξας ὅτι ἡ λεγομένη justitia originalis, ἥτις δὲν ἀποτελεῖ δῶρον ὑπερφυσικὸν τῆς Θείας χάριτος, ἀλλὰ φυσικὴν κατάστασιν τοῦ ἀνθρώπου, εἶναι αὐτὴ ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ὅστις ἑπομένως διὰ τῆς ἁμαρτίας δὲν ἐστερήθη ὑπερφυσικοῦ τινος δώρου, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φύσεως αὐτοῦ, ἐξ ἧς μόνον λείψανά τινα διεσώθησαν (85).

Ἐπειδὴ δ' ὁ Λούθουρος ἔστη, κατὰ τὸν Brunner, ἐν τῷ μέσῳ τῆς ὁδοῦ, χωρὶς νὰποπερατώσῃ τὴν ἀνατροπὴν τῆς εἰρημένης συνθέσεως, ἐπιχειρεῖ αὐτὸς τὸ ἔργον τοῦτο ἀφ' ἑνὸς μὲν διὰ τῆς ἄγαν ὀνοματοκρατικῆς ἀπομακρύνσεως ἀπὸ τῆς παραδεδομένης ἱστορικῆς μορφῆς τῆς περὶ δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου χριστιανικῆς διδασκαλίας καὶ διὰ τῆς συσχετίσεως ἑκάστου ἀνθρώπου πρός τε τὴν διὰ τοῦ λόγου τοῦ Θεοῦ δημιουργίαν καὶ πρὸς τὴν ἁμαρτίαν, ἀφ' ἑτέρου δὲ διὰ τῆς ἐκδοχῆς «τῆς εἰκόνος τοῦ Θεοῦ» ἐν ἐννοίᾳ τελείως «προσωπικῇ» καὶ «ἐνεργητικῇ» (völlig personalistisch und aktualistisch), ἐπὶ ἐγκαταλείψει τῆς ἀριστοτελείου ἐννοίας περὶ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ζῴου λογικοῦ». Ἐν ἐννοίᾳ μὲν «προσωπικῇ» ἐκδέχεται τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ὁ Brunner ἐννοῶν, ὅτι αὕτη ἔγκειται ἐν τῇ προσωπικότητι, ὅπερ σημαίνει ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἱκανότητα τοῦ αὐτοπροσδιορισμοῦ

καὶ τῆς αὐτοαποφάνσεως, δηλ. ἔχει δημιουργηθῆ ὡς ὑπεύθυνον ὄν, ἡ δὲ «ἐνεργητικὴ» ἐκδοχὴ τῆς εἰκόνος τοῦ Θεοῦ ἔγκειται ἐν τούτῳ, ὅτι αὕτη δὲν ἐκλαμβάνεται ὡς νοητικὴ φύσις ἐν ἑαυτῇ ἀναπαυομένη, ἡ δὲ πρὸς τὸν Θεὸν σχέσις τοῦ ἀνθρώπου ἐκλαμβάνεται οὐχὶ ὡς στατική, ἀλλ᾽ ὡς ἀεὶ ἐνεργουμένη.

Κατὰ τὸν Brunner δὲν πρέπει νὰ νοῶμεν τὸν κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ δημιουργηθέντα ἄνθρωπον ὡς φύσιν λογικὴν ὁμοίαν τῷ Θεῷ, εἰς ἣν προσετέθη ὡς δῶρον ὑπερφυσικόν, κατὰ τὴν ῥωμαιοκαθολικὴν διδασκαλίαν, ἢ μετὰ τοῦ Θεοῦ κοινωνία, ἀλλ᾽ ἀντιστρόφως ὡς τὸν ἐν στενῇ πρὸς αὐτὸν σχέσει πλασθέντα καὶ διὰ τοῦ λογικοῦ πρὸς ἐξυπηρέτησιν τῆς σχέσεως ταύτης ἐφοδιασθέντα ἄνθρωπον. Justitia δὲ originalis δὲν εἶναι κατ᾽ αὐτὸν ἄλλο τι, εἰμὴ «τὸ εἶναι ἐν τῇ ἀγάπῃ», οὐχὶ ὑπὸ τὴν ἔννοιαν ὅτι ὁ δίκαιος οὗτος ἄνθρωπος ἔζησέ ποτε (τοῦτο ἀποτελεῖ κατ᾽ αὐτὸν ἱστορικὸν ἔνδυμα τῆς βαθυστοχάστου ἀληθείας), ἀλλ᾽ ἡ δικαιοσύνη αὕτη εἶναι τὸ «ἐφ᾽ ᾧ» ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὅστις ἀπομακρυνόμενος ἀπ᾽ αὐτῆς δὲν ἀπομακρύνεται ἁπλῶς ἀπὸ καθήκοντός τινος, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ χαρίσματος τοῦ «εἶναι ἐν τῇ ἀγάπῃ».

Ἡ οὐσία λοιπὸν τῆς «εἰκόνος τοῦ Θεοῦ» εἶναι ἡ ὡς ἄνω νοουμένη justitia originalis καὶ οὐχὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ αὐτεξούσιον (95). Διὰ δὲ τῆς ἁμαρτίας ἡ justitia originalis, ἡ ἀποτελοῦσα τὴν ἀρχέγονον τοῦ ἀνθρώπου κατάστασιν, ἀπώλετο, τοῦ ἀνθρώπου μὴ ζῶντος πλέον ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ Θεοῦ, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ ἐκμηδενισθῇ, καθόσον ὁ ἄνθρωπος, καὶ ὡς ἁμαρτωλός, μόνον ἐκ τῆς ἀρχετύπου θείας εἰκόνος εἶναι νοητός.

Τὸ ἐν ἀγάπῃ ὑπεύθυνον τοῦ ἀνθρώπου πραγματοποιεῖται ἐν τῇ πρὸς τὰ ἄλλα πλάσματα σχέσει αὐτοῦ. Διὰ τοῦτο μετὰ τῆς μεγάλης ἐντολῆς τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν Θεὸν συνάπτεται ἡ ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον, νοουμένη καὶ αὐτὴ πρὸ παντὸς οὐχὶ ὡς ἐντολή, ἀλλ᾽ ὡς δῶρον, τοῦ ἀνθρώπου μὴ δυναμένου νὰ θεωρῆται ὡς τοιούτου καθ᾽ ἑαυτόν, εἰμὴ πρῶτον ἐν τῇ μετὰ τῶν ἄλλων κοινωνίᾳ, ἐν ᾗ ἐκδηλοῦται ἡ ἀγάπη, ἐν τῇ ἐκδηλώσει τῆς ὁποίας ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἄνθρωπος. Οὕτως, ἐν ἀντιθέσει πρὸς τὴν αὐτάρκειαν καὶ τὸν τιτανισμὸν τῆς «αὐτονόμου διανοίας» τῆς νεωτέρας φιλοσοφίας, ἐν ᾗ θεοποιεῖται τὸ «ἐγώ», ἐν τῇ χριστιανικῇ ἀνθρωπολογίᾳ τὸ ἀνθρώπινον «ἐγὼ» περιορίζεται ὑπὸ τῆς μετὰ τοῦ «σὺ» κοινωνίας. Ἐπίσης ὅμως τὸ «ἐγὼ» συνδέεται καὶ πρὸς τὸ σῶμα, ἕτερον πεδίον δράσεως, διὰ μέσου τοῦ ὁποίου ὁ ἄνθρωπος διαμορφοῖ τὴν ὕλην μιμούμενος τὸν Θεὸν καὶ ἐκδηλοῖ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὡς καὶ ὁ Θεὸς ἐν τῇ δημιουργίᾳ, οὕτω δὲ ἀποβαίνει πολίτης δύο κόσμων.

Πρὸς τοῖς ἀνωτέρω, ἀποτελεῖ οὐσιῶδες τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας στοιχεῖον, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἀρνητικὴν προϋπόθεσιν τῆς διδασκαλίας περὶ ἀπολυτρώσεως, ἡ διδασκαλία περὶ τῆς μεταξὺ τῆς ἀρχεγόνου καταστάσεως τοῦ κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τῆς παρούσης καταστάσεως αὐτοῦ ὑπαρχούσης ἀντιθέσεως, ὀφειλομένης εἰς τὴν ἁμαρτίαν. Κατὰ τὴν διδασκαλίαν δὲ ταύτην, ἥτις δύναται νὰ λογισθῇ ὡς ἡ μόνη ἀνταποκρινομένη πρὸς τὴν πραγματικότητα, ὁ ἄνθρωπος κατέστη δοῦλος τῆς ἁμαρτίας, χωρὶς νὰ ἔχῃ τὴν ἐλευθερίαν τῆς ἀποφυγῆς αὐτῆς, συγχρόνως ὅμως ἀναγνωρίζεται καὶ ὡς ὑπεύθυνος τῶν πράξεων αὐτοῦ. Διὰ τῆς παραδεδομένης ὅμως ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας περὶ κληρονομικοῦ προπατορικοῦ ἁμαρτήματος, ὑπὸ τὴν ἱστορικὴν αὐτῆς μορφήν, δὲν εἶναι δυνατόν, κατὰ τὸν Brunner νὰ συμβιβασθῶσιν αἱ ἀντιθέσεις μεταξὺ ἀναγκαιότητος καὶ ὑπευθύνου ἀφ᾽ ἑνὸς καὶ ὁλότητος καὶ προσωπικότητος ἀφ᾽ ἑτέρου, καὶ διὰ τοῦτο, ἄκρᾳ ὀνοματοκρατίᾳ καὶ ἐνταῦθα στοιχῶν, εἰσηγεῖται καὶ ἐνταῦθα τὴν ἐγκατάλειψιν τῆς ἱστορικῆς μορφῆς (ἁμαρτία πρωτοπλάστων) τῆς περὶ ἁμαρτίας χριστιανικῆς διδασκαλίας, ὡς μὴ ἐξηγούσης δῆθεν τὴν προσωπικὴν πρὸς τὴν ἁμαρτίαν σχέσιν ἑκάστου ἀνθρώπου. Ἡ οὐσία τῆς ἁμαρτίας ἔγκειται κατὰ τὸν Br. ἐν τούτῳ, ὅτι αὕτη εἶναι ἀποστασία καὶ ὕβρις κατὰ τοῦ Θεοῦ, ἔπαρσις καὶ ἐπιθυμία ἐξισώσεως πρὸς αὐτόν, χειραφεσία ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἔχθρα κατὰ τοῦ Θεοῦ ἐκ μέρους ἐκείνου, ὅστις ἐπλάσθη, ἵνα ἀνήκῃ καὶ νὰ φέρηται καὶ σπεύδῃ πρὸς αὐτὸν καὶ νὰ ἀγαπᾷ αὐτόν. Τοῦτο εἶναι καὶ τὸ νόημα τῆς βαθυστοχάστου διηγήσεως τοῦ γ΄ κεφ. τῆς Γενέσεως, ἐν ἀντιβολῇ καὶ πρὸς τὰς παραβολὰς τοῦ Εὐαγγελίου περὶ τῶν πονηρῶν ἀμπελουργῶν καὶ περὶ τοῦ ἀσώτου υἱοῦ Καὶ ἐν τούτῳ, λέγει μετὰ τοῦ Kierkegaard, ἔγκειται ἡ διαφορὰ τῆς περὶ ἁμαρτίας βιβλικῆς ἀντιλήψεως, ἐκδεχομένης αὐτὴν οὐχὶ ὡς καθαράν, ἀλλ᾽ οἱονεὶ ὡς «θετικὴν ἄρνησιν», ἀπὸ τῆς περὶ κακοῦ γνώμης τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἐκλαμβανούσης τὸ κακὸν ὡς ἄρνησιν. Καθ᾽ ὅσον ὅμως ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι μόνον πνευματικόν, ἀλλὰ καὶ σωματικὸν ὄν, ἡ ἁμαρτία συμβαίνει πάντοτε διὰ μέσου τῆς σωματικῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ μόνον τοῦτο, ἀλλὰ κατὰ τὴν βιβλικὴν περὶ γενέσεως τῆς ἁμαρτίας ἀντίληψιν ἡ ἁμαρτία ἐμφιλοχωρεῖ ἔξωθεν. Ἐν πάσῃ δὲ ἀνθρωπίνῃ ἁμαρτίᾳ ἐνυπάρχουσι τὰ σημεῖα τῆς ἀδυναμίας, τῆς ἐλλείψεως ἐμπιστοσύνης πρὸς τὸν Θεὸν καὶ εἰς τὴν ἐπάρκειαν τῆς εἰς τοῦτον ἀφοσιώσεως πρὸς ἱκανοποίησιν τῶν ἀναγκῶν τῆς ζωῆς. Καὶ οὕτως ὅμως παραμένει μυστηριώδης ἡ γένεσις τῆς ἁμαρτίας, περὶ ἧς ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι τοῦτο μόνον δυνάμεθα νὰ γινώσκωμεν, ὅτι εἴμεθα

δι' αὐτὴν ὑπεύθυνοι καὶ ὅτι ἡ αἰτία τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἡ τὴν ἀγάπην πρὸς τὸν Θεὸν ὑπερβαίνουσα ἡμετέρα φιλαυτία καὶ αὐθαιρεσία. Ἆρα ἡ ἁμαρτία προϋποθέτει τὴν κατ' εἰκόνα δημιουργίαν τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὄντος ὑπευθύνου, καθ' ὅσον ἔγκειται ἐν τούτῳ, ὅτι ἡ εἰκὼν θέλει νὰ ἐξισωθῇ πρὸς τὸ πρωτότυπον, ὁ πλανήτης πρὸς τὸν ἥλιον. Ἀποτέλεσμα δὲ τῆς ἁμαρτίας εἶναι ἡ διαστροφὴ τῆς πρὸς τὸν Θεὸν σχέσεως τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ἀπώλεια τῆς ἀθῳότητος, ἡ ἐνοχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἡ πονηρὰ συνείδησις ἡ ἐξαγγέλλουσα τὴν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ, ἡ ὑποδούλωσις εἰς τὴν ἁμαρτίαν, ἡ ἀπώλεια τῆς ἐλευθερίας, ἡ καταστροφὴ τῆς εἰκόνος, ἡ ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου τοποθέτησις τοῦ «ἐγὼ» αὐτοῦ εἰς τὸν τόπον τοῦ ἐκτοπισθέντος Θεοῦ, ἄρα ἡ ἐκκεντρικότης, χωρὶς οὕτω νὰ παύσῃ ὁ ἀρχικὸς προορισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ὢν τὸ νόημα τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ χωρὶς ὁ ἄνθρωπος νὰ παύσῃ ὢν ζῷον κοινωνικόν, οἷον ἐπλάσθη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὑπεύθυνον κατὰ τὴν μορφήν. Ἀλλὰ μὴν ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι ἀποτελοῦσιν ἀλληλεγγύως συνηρθρωμένην ἑνότητα, ἓν σῶμα μετὰ πολλῶν μελῶν, ἄρα μετέχουσι πάντες καὶ τῆς ἁμαρτίας, εἶναι πάντες ἁμαρτωλοί, ἕκαστος χωριστὰ καὶ πάντες ὁμοῦ (134). Ἡ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ἑνότης τοῦ ἀνθρωπίνου γένους εἶναι ὁ τύπος, οὗτινος ἀντίτυπος εἶναι ἡ ἐν Χριστῷ ἑνότης τῆς λυτρωθείσης ἀνθρωπότητος. Τοῦτο ἀποτελεῖ, κατὰ τὸν Br., καὶ τὴν οὐσίαν τῆς διδασκαλίας τῆς Κ. Δ. περὶ τῆς ἁμαρτίας καὶ οὐχὶ ἡ περὶ κληρονομικοῦ ἁμαρτήματος διδασκαλία, ἣν θεωρεῖ ὡς δῆθεν παρείσακτον, ὡς νομίζει ἐσφαλμένην καὶ τὴν ἱστορικὴν διασάφησιν τῆς πρώτης ἁμαρτίας, ὡς ἐν ὡρισμένῳ χρόνῳ καὶ ὡρισμένῳ προσώπῳ συμβάσης. Ὅπως δηλ. ματαίως ἐρωτῶμεν περὶ τοῦ τρόπου, τοῦ τόπου καὶ τοῦ χρόνου τῆς δημιουργίας, οὕτω προκειμένου καὶ περὶ τῆς ἁμαρτίας. Δημιουργία καὶ πτῶσις κεῖνται ὄπισθεν τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐποπτικῆς πραγματικότητος, ἧς τυγχάνουσι μόνον προϋποθέσεις (136). Προκειμένου δὲ περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς περὶ ἁμαρτίας διδασκαλίας ὁ Brunner δὲν διστάζει νὰ ὁμολογήσῃ, ὅτι ἡ διδασκαλία τῶν μεταρρυθμιστῶν πόρρω ἀπέχει τοῦ νὰ εἶναι ἱκανοποιητικὴ καὶ ὅτι ὁ Αὐγουστῖνος ἐμελέτησεν ἐμβριθέστερον ἐνταῦθα τὰ πράγματα ἢ ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Καλβῖνος (140), οἵτινες, πρὸς ἐξασφάλισιν τοῦ «κατ' ἀνάγκην ἁμαρτάνειν» ἀπὸ πάσης ἐξασθενήσεως, παρίστανται οὐχὶ τελείως ἀθῷοι τῆς μομφῆς, ὅτι περιέπεσον εἰς τὴν ξένην πρὸς τὴν Βίβλον ἑτεραρχίαν (Determinismus). Ἡ ὑπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διδασκαλίας παρεξήγησις ἔγκειται ἐνταῦθα εἰς τὸ ὅτι ἡ ἁμαρτία ἐκλαμβάνεται ὡς κατάστασις, ἐφαρμοζομένων φυσικῶν κατηγοριῶν, ἐνῷ εἶναι πάντοτε ἐνέργεια (142). Ἡ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀπομάκρυνσις δὲν εἶναί τι τὸ συντετελεσμένον, ἀλλά τι τὸ ἀεὶ γινόμενον.

Παρὰ τὴν διὰ τῆς ἁμαρτίας καταστροφὴν τῆς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ εἰκόνος τοῦ Θεοῦ, διασῴζονται ἐν αὐτῷ ἱκανὰ ἴχνη αὐτῆς τε καὶ τοῦ ἀρχεγόνου μεγαλείου τοῦ ἀνθρώπου (1), οἷα εἶναι ἡ πνευματικότης, ἡ ἰδέα τῆς ἀληθείας, ἡ πρὸς τὴν τελειότητα νοσταλγία, ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ, ἡ θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ συνείδησις, ἡ κοινωνικότης, ἡ δημιουργικότης καὶ ὁ προφορικὸς λόγος. Παραλλήλως ὅμως πρὸς τὰς ἐκδηλώσεις ταύτας βαίνουσι καὶ αἱ ἀρίδηλοι ἐκφάνσεις τῆς ἀθλιότητος τοῦ ἀνθρώπου, οἷαι εἶναι ἡ ἄγνοια αὐτοῦ ἐπὶ τοσούτων θεμελιωδῶν προβλημάτων, ἡ ὑποδούλωσις εἰς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ δημιουργικότητα, ἡ μεταξὺ ἀτόμου καὶ κοινωνίας, ἐλευθερίας καὶ αὐθεντίας ἀντίθεσις, ἡ τραγικότης τῆς ζωῆς, ἐν γένει αἱ ἀντιφάσεις τοῦ ἀνθρώπου καὶ πρὸ παντὸς ἡ αὐτοαποθέωσις τοῦ ἀνθρώπου, ἅτινα πάντα προδίδουσι τὴν διαστροφὴν αὐτοῦ, ἧς προϊὸν εἶναι ἡ θλῖψις, ἡ ἀγωνία, ἡ ἀπόγνωσις καὶ ὁ θάνατος (194 ἑξ.). Καὶ ἐν τούτοις, ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτῇ ἀποκαλύπτεται ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, καθ' ὅσον ἡ ἁμαρτία προϋποθέτει τὴν εἰκόνα, ὡς καὶ ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγάπην αὐτοῦ. Αἱ ἔκδηλοι αὗται ἀντιφάσεις καὶ δὴ καὶ ἡ θεμελιώδης μεταξὺ δημιουργίας καὶ ἁμαρτίας ἀντίφασις, παρὰ πάσας τὰς γενομένας ἀποπείρας, οὐδαμοῦ ἀλλαχοῦ, ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ θρησκεύματι καὶ ἐν οὐδενὶ φιλοσοφικῷ συστήματι διευκρινοῦνται καὶ κατανοοῦνται καὶ αἴρονται, εἰ μὴ ἐν τῷ ἐνανθρωπήσαντι θείῳ Λόγῳ καὶ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως, δι' ἧς ἀπεκδυόμενοι «τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης... ἐνδυόμεθα τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι ἀληθείας» (Ἐφεσ. δ΄ 24). Ἀλλὰ μὴν ἡ πίστις εἶναι τὸ βῆμα πρὸς τὴν ἀγάπην, ἥτις ἀποτελεῖ τὸ περιεχόμενον τῆς πιστευούσης ὑπάρξεως. Ἄρα ἡ ἀγάπη εἶναι μεῖζων τῆς πίστεως (Α΄ Κορ. ιγ΄ 13), ἀφ' οὗ ἄλλως τε καὶ «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ» καὶ οὐχὶ πίστις (499 ἑξ.).

Τοιαύτη εἶναι ἐν γενικαῖς γραμμαῖς ἡ χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία τοῦ Brunner.

Ὁ θεολογικῶς μεμορφωμένος ἀναγνώστης ἀντιλαμβάνεται, ὅτι ὁ ἐπιφανὴς οὗτος καλβινικὸς θεολόγος κινεῖται μὲν καὶ ἐνταῦθα ἐντὸς τοῦ πλαισίου τῆς προτεσταντικῆς διδασκαλίας, ἀλλ' ὅμως ἔν τισι σημείοις θραύει τὸ πλαίσιον τοῦτο, ἵνα προσεγγίσῃ εἰς τὴν καθολικὴν ἢ μᾶλλον

(1) Κατὰ τὸν *Brunner* διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀπώλετο μὲν τὸ ἀνθρώπινον (ἡ εἰκὼν) ὡς περιεχόμενον, ὡς εἶναι δηλ. ἐν τῇ ἀγάπῃ, διετηρήθη δὲ ὡς μορφὴ ἢ ὡς ὑφή, τ. ἔ. ὡς ὑπεύθυνον εἶναι (166), ὅπερ ὑπενθυμίζει τὴν ὀρθόδοξον διδασκαλίαν περὶ ἀχρηστεύσεως μὲν οὐχὶ δὲ καὶ ἀποσβέσεως τῆς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ **εἰκόνος τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἁμαρτίας.**

εἰς τὴν ὀρθόδοξον διδασκαλίαν, εἰ καὶ ἀγνοεῖ αὐτήν, ὅπερ οὐδαμῶς παράδοξον, ἐὰν ἔχῃ δίκαιον ὁ O. Bauhofer διατεινόμενος, ὅτι ὁ Br. δὲν γινώσκει ἐπαρκῶς οὐδὲ τὴν ῥωμαιοκαθολικήν(1). Τὰ σημεῖα δὲ ταῦτα τῆς προσεγγίσεως εἶναι ἀπό τινος ἐπόψεως ἡ προσωποκρατικὴ καὶ ἐνεργητικὴ («personalistisch und aktualistisch») ἀντίληψις τῆς ἁμαρτίας καὶ πρὸ παντὸς ἡ ὑπ᾽ αὐτοῦ ἄρνησις τῆς τελείας διαφθορᾶς τῆς εἰκόνος ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. Κατὰ τἆλλα ὁ Brunner κινεῖται ἐπὶ τοῦ ἐδάφους τῆς προτεσταντικῆς διδασκαλίας, ἐπανειλημμένως δὲ φωρᾶται παρεκκλίνων καὶ εἰς ἀντιλήψεις ἀπαραδέκτους ἐξ ἐπόψεως οὐ μόνον ὀρθοδόξου, ἀλλὰ καὶ αὐστηρῶς καλβινικῆς. Παρὰ ταῦτα δ᾽ ὅμως καὶ παρὰ τὸ ὅτι διὰ τῆς ὑπ᾽ αὐτοῦ προτεινομένης, ἀλλὰ καὶ μὴ πλήρως ἐπιτυγχανομένης ἀπομακρύνσεως ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς περὶ ἁμαρτίας διδασκαλίας μᾶλλον περιπλέκεται τὸ ἀνθρωπολογικὸν πρόβλημα, πρέπει νὰ ἀνομολογηθῇ ὅτι τὸ βαθυστόχαστον σύστημα τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Brunner δημιουργεῖ ἐποχὴν ἐν τῇ ἀνθρωπολογίᾳ οὐ μόνον ἀπὸ θεολογικῆς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ φιλοσοφικῆς ἐπόψεως καὶ περιποιεῖ τιμὴν εἰς τὴν προτεσταντικὴν ἐπιστήμην.

---

(1) Ὅρα καθολ. περιοδικὸν Stimmen der Zeit, 1938, σελ. 331. Ἄλλας κριτικὰς περὶ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Brunner ὅρα ἐν Theol. Blätter ὑπὸ *Bachmann* (1937 σ. 261 ἑξ.), ἐν Zeitschr. f. Theologie u. Kirche ὑπὸ *Thimme* (1938, III), ἐν τῇ ὑπὸ τὸν τίτλον Kirche, Staat, Mensch συλλογῇ ῥωσσικῶν μελετημάτων ὑπὸ *Vyscheslavschev* (1937, σ. 295 ἑξ.) κ. ἀ.

SYMBOLISME EROTIQUE DANS LES DIONYSIAQUES DE NONNOS

par

ST. BEZDECHI

Université de Cluj, Roumanie

Τὸ καλὸν . . . εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τ' ἀνθρωπίνων . . . καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς.

Platon, *Symposion*, 211 e.

Soumettre une œuvre poétique à un examen psychopathique peut paraître une chose incongrue, indélicate, même impie. C'est presque profaner la beauté. La beauté doit, semble-t-il, être contemplée, goûtée (s'il nous est permis d'employer ce terme) dans son ensemble, sans trop la détailler, la déshabiller, l'analyser. De cette façon elle pourrait perdre de son charme. Dans ce siècle de la science, qui a inventé aussi *la science de la littérature,* un pareil scrupule a bien l'air d'être déplacé. Il n'en est rien pourtant car un examen trop indiscret et trop approfondi peut diminuer la valeur de l'objet ou de l'œuvre d'art qui a été soumise à l'analyse. Je devrais dire : de certaines œuvres d'art. En effet, les créations des grands artistes n'ont rien à craindre d'un pareil contrôle ; elles y gagnent au contraire. Il suffit de citer, dans le domaine plastique, l'expérience par laquelle Rodin, si je ne me trompe, en étudiant la Vénus de Mélos, à la lueur d'une lampe, dans l'obscurité, a constaté par exemple, que le ventre, présente une surface lisse, si on le regarde superficiellement mais qu'en réalité il est composé d'un grand nombre de fossettes ; c'est également le cas des chevaux de la frise du Parthénon, dont certains mouvements ne paraissaient point naturels : dernièrement, un examen cinématographique, au ralenti, des attitudes que prennent ces chevaux pendant une course, ou dans une parade, a démontré que Phidias

a eu raison (1). Ce qui veut dire que les vraies œuvres d'art à la suite d'un pareil examen, n'ont qu'à gagner ; les autres peuvent en sortir diminuées comme valeur, ou même compromises. Ce qui plus est, cette opération, conduite avec tact, méthode et patience, peut nous aider parfois à découvrir dans la création (ou prétendue telle) des éléments hétérogènes qui n'ont rien ou ne devraient rien avoir à faire avec l'art, mais qui sont intéressants à d'autres points de vue. En sorte que cet examen sert presque toujours à quelque chose.

C'est le cas de Nonnos, dont l'œuvre inégale, bizarre, baroque, est une vraie boite à surprises, non seulement pour le linguiste, le folkloriste, le critique littéraire, mais aussi pour le psychologue et le médecin. C'est ce qui m'a determiné à passer en revue, en les analysant, les passages ou les indices qui nous font voir quelle place occupe dans son épopée ce qu'on est convenu d'appeler le *symbolisme érotique*. J'emploie ce terme parfois dans le sens général (2) sous lequel se rangent presque toutes les aberrations de l'amour, telles que l'autoérotisme, algolagnie (masochisme) (3), sadisme, etc., parfois dans son sens étroit, lorsqu'il s'agit de termes pris dans d'autres domaines et qui, par métaphore servent à désigner tout ce qui se rapporte à l'amour et à l'acte sexuel.

Des vestiges de ces perversions — si on veut les appeler ainsi — se trouvent dans les auteurs de tous les temps, parce

---

(1) Il y a neuf ans, j'ai essayé d'étudier de cette manière les Bacchantes d'Euripide. (V. Das psychopatische Substrat der Bacchantinnen Euripides dans *Sudhoffs* Archiv für Geschichte der Medizin Band 25, Heft 3, 1932). La coïncidence frappante entre la description d'Euripide et les cas cliniques cités par Binswanger dans sa monographie «Die Hysterie» nous démontre encore une fois que l'œuvre de génie n'a qu'à gagner à la suite d'un examen si approfondi soit-il.

(2) *Havelock Ellis*, Symbolisme érotique, pag. 5, 7 (Paris, 1925, trad. Gennep) : «Sous le terme de symbolisme érotique je range en réalité toutes les aberrations de l'instinct sexuel» (pag. 5), et plus loin (pag.7) : «Par symbolisme érotique j'entends la tendance de l'amant à laisser son attention dévier du foyer central de l'attraction sexuelle vers quelque objet ou processus situé à la périphérie de ce foyer, ou même en dehors de lui, quoique relié à lui par quelque association de contiguité ou similarité».

(3) Ce terme n'est pas très heureux. On a proposé *algolagnie* (Schreck - Notzing) et *algophilie* (Féré). (v. Impulsion sexuelle pag. 190).

que ces aberrations sont vieilles comme le monde. A une certaine époque la légende de la servitute érotique d'Aristote était très répandue en Europe et il y a des images qui le représentent à quatre pattes portant sur son dos (1) une femme qui a un fouet à la main (v. Havelock Ellis, *L'Impulsion sexuelle,* pag. 177, Paris, 1927, trad. par Gennep). Ovide (v. *Amores,* Elég. II) en parle également, pour ne pas mentionner ceux des écrivains plus près de nous, comme Rousseau, Goethe, Heine, Hamerling et enfin celui qui a prêté son nom même pour désigner une — et peut-être la plus répandue—de ces bizarreries de l'amour, Sacher Masoch.

D'ailleurs il est normal que le nombre des cas ou des vestiges de ce genre devienne de plus en plus grand à mesure que nous étudions des époques plus civilisées. (V. Hav. Ellis, o. cit. 178). Nonnos, qui était presque un contemporain de Justinien, et le promoteur d'une nouvelle et subtile civilisation, peut aussi être rangé dans ce groupe. C'est un raffiné qui, dans ses tournures et son langage, dans sa manière d'explorer et de nous peindre les phemomènes du domaine de l'amour, est étrangement moderne. L'art de déshabiller du regard (2) et de détailler les beautés d'un corps féminin, de relever «le galbe» (Nonnos, XXX, 218, mot qui dans ce sens ne se trouve que chez lui) d'une jambe, ou de mettre en relief telle ou telle grâce d'une de ses nombreuses héroines, ne se trouve chez aucun autre écrivain antique, ni même chez Ovide, qui lui est apparenté par tant de côtés. On le rapproche, sans le vouloir, de ces écrivains efféminés de la fin du dix-neuvième siècle ; il a des passages que Beaudelaire ne renierait pas. Très souvent, il est lascif ou lubrique. La plupart des figures de femmes qu'il nous présente sont folles d'amour (XXXIV, 275 ἐρωμανέων δὲ γυναικῶν) ; les hommes, surtout les Indiens, sont fous des femmes (XXXV, 18 γυναιμανέσσιν (3) λαοῖς). Il se complaît dans la description des scènes

(1) Dionysos (*Nonnos,* Dionysiaka, XVI, 50 - 58), lorsqu'il fait la cour à Nikaia, lui dit entre autres compliments qu'il voudrait la porter sur son dos.

(2) V. *Levi Robert Lind,* Un-hellenic element in the Dionysiaca, dans l'*Antiquité classique,* Mai 1938, p. 53 et suiv.

(3) Le mot — que je sache — a été forgé par Euripide, ce qui veut beaucoup dire, car c'est lui qui a découvert la femme et l'a installée définitivement dans le théâtre.

entre amoureux, soit de l'amour inspiré par une femme à un homme, soit de celui inspiré par un jeune homme à un autre. Mais de préférence il s'attarde sur les charmes féminins, qu'il détaille d'une facon assez indiscrète. Il aime à insister sur le spectacle que nous offre le corps svelte d'une Ménade courante, auquel le vent soulève traîtreusement la robe, ou à preciser les contours vagues, qui laissent transparaître sous la gaze un bout de sein ou autres détails.

Car ce *poète* (Nonnos n'était-il pas un Sémite?) était un libertin qui souffrait — paraît-il — de la maladie subtile qu'on appelle ὀφθαλμοπορνεία ; il s'est vautré, à ce qu'il semble, dans toutes les orgies d'une débauche imaginaire. Ce trait nous explique pourquoi il était un si grand visionnaire de l'amour déréglé (ἔρως ἄρρυθμος l'appellerait Euripide). Nous avons affaire à un efféminé de tout premier ordre, bien que dans son épopée on rencontre assez souvent des passages où il parle de cet amour viril, si fréquent dans la littérature ancienne ; s'il le fait, c'est qu'il veut sacrifier à la tradition, à la mode. L'exemple des lyriques, des tragiques, d'un Théognis avec son Kyrnos, le hantait. Mais il ne décrit pas trop dans le détail ni avec trop de passion le corps des éphèbes. On voit que dans son temps, l'amour pour la femme prédominait presque exclusivement, trait qui le rapproche tant de notre époque qui vit sous la constellation du féminisme.

Voilà sur quel fond, sur quel terrain croissent et se développent ces fleurs du mal d'amour, qui s'appelent de leurs noms savants algolagnie, fétichisme érotique, symbolisme érotique et qui donnent à sa poésie une *morbidezza* si étrange, si caractéristique (1).

On pourrait cataloguer—grosso modo— ces anomalies en cinq catégories : 1) cas de masochisme, 2) fétichisme érotique, 3) symbolisme érotique au sens étroit du mot, 4) nécrophilie et 5) exhibitionnisme.

1. Vestiges d'algolagnie (masochisme) (2).

Le masochisme — ou l'algolagnie passive — est plus naturel chez les femmes, ce qui s'explique par leur structure psychique

(1) V. *Levi Robert Lind*, o. c. 63.

(2) Pour plus de précision je transcris ici la définition classique qu'en a donné Krafft-Ebing : Par masochisme j'entends une perversion spé-

plus passive ; mais cette aberration est bien plus caractéristique chez les hommes, et c'est surtout par des exemples de cette nature que je tâcherai de l'illustrer chez Nonnos.

a) *Hymnos et Nikaia.* La dernière partie du XVe chant de l'épopée de Nonnos nous raconte l'aventure (on dirait plutôt la passion) d'un pâtre qui s'est épris de l'Amazone Nikaia, qui était une grande chasseresse. Il épie tous ses mouvements, il l'admire d'abord discrètement, et se félicite d'un vent qui, soulevant le péplos (sic !) de la nouvelle Diane, lui permet de jouir du spectacle de son corps que le poète nous décrit ainsi :

«La beauté du corps fleurissait ; ses cuisses blanchissaient.

Les talons rougissaient et le verger rosé de ses membres de neige.

Paraissait comme un lys, comme une anémone», etc... vers 224 - 226.

Peu à peu il parvient à lui dévoiler, sans succès, son amour, déclaration que l'Amazone recoit, avec le plus grand mépris, ou bien en se moquant de lui. A ce moment Nikaia, se préparant à partir, prend son javelot, à la vue duquel le pâtre Hymnos, en proie à un accès de masochisme, prie la chasseresse de le transpercer de ce javelot : «Tue-moi de ta main ; cela me donnera du plaisir», v. 317. Il précise à l'Amazone de quelle manière elle devra le tuer : «Si tu veux —lui dit-il — me décocher une flèche, ne l'envoie pas à la nuque, mais plutôt au diaphragme (1) car c'est là le siège des amours. A la nuque tu peux me frapper de ton javelot. Je n'ai pas besoin d'une autre blessure. Mais si cela te fait plaisir (2), je souffrirai encore une flèche, etc» (vers 314 - 327).

Le passage le plus typique est celui des vers 331 - 338 : «Volontiers je me plante devant toi, comme point de mire,

---

ciale de la vie psycho-sexuelle dans laquelle l'individu affecté est dirigé dans son sentiment et sa pensée séxuels, d'être complètement et sans condition soumis à la volonté d'une personne du sexe opposé, d'être traité par cette personne comme par un maître, d'être humilié et mal traité. Cette idée est colorée de sentiment sexuel ; le masochiste passe sa vie dans des fantaisies qu'il remplit des situations rêvées, et souvent il tente de les réaliser», *Havelock Ellis,* Impulsion sexuelle, 176.

(1) Sans le vouloir, on pense au martyre de Saint-Sébastien, tel qu'il est représenté par Carlo Dolci.

(2) C'est du pur sadisme, le pendant naturel du masochisme.

regardant d'un oeil délecté tes doigts resplendissants autour des barbes de la flèche, tirant la corde douce comme le miel (de ton arc) et l'approchant de ta rose mamelle de gauche. Je meurs d'une mort agréable, volontaire de l'Amour. Je me moque de la mort, je ne crains pas le nuage des flèches, pourvu que je vois ta main blanche comme la neige, toucher l'arc et la flèche aimable» (1). Voilà un spécimen de ces rêves voluptueux, rêves de douleur mêlée de plaisir (γλυκύπικρον (2) dirait Sappho et tant de poètes après elle), qui sont la manifestation typique de l'algolagnie. Je crois que nous avons là un exemple concluant où se trouvent tous les éléments de la définition de Krafft-Ebing. Il n'y manque rien.

Une copie plus pâle de cette scène se trouve dans le XVIe chant v. 34 sqq. où l'on raconte la manière dont fut vengé le pâtre par Dionysos, qui, après de vaines tentatives pour fléchir l'âme de la cruelle Amazone, vint à bout de sa vertu en faisant couler du vin, au lieu d'eau, dans la source où se désaltérait la chasseresse. Celle-ci, après s'être enivrée malgré elle, devint une proie facile, dans son sommeil, du dieu qui n'excelle pas ici par une conduite trop chevaleresque.

A cet amoureux éconduit, les menaces de sa belle sont douces (v. 27); aimables sont aussi l'arc et les flèches de son Amazone; mais il souhaite que sa belle, si jamais elle se fâche ne le perce ni de son javelot, ni de sa flèche (!!), mais que, par révérence, (αἰδομένη) elle frappe le corps de son soupirant seulement du bout de son arc délicieux. «De cette blessure qui me délecte l'âme (φρενοθελγής), — ou plutôt les entrailles car, ainsi que nous l'avons vu, c'est le diaphragme qui, selon Nonnos, est le siège de l'amour—je n'en ai cure, dit Dionysos, (IV. 38). Elle pourrait même me tirer, de ses mains adorables,

---

(1) La fin de l'histoire nous montre Nikaia, courroucée, transpercant le cou de son amoureux d'une flèche. Qu'il soit dit en passant, que tous les points du corps où la victime voudrait être frappée sont des points érogènes (*Havel. Ellis*, Symbol. érotique, p. 217, 3) qui dans la langue de Nonnos constituent une πληγὴ φρενοθελγὴς XVI, 38.

(2) *V. Plut.*, Quaest. conv. V, 681 B: «αἱ γὰρ ἀντιβλέψεις τῶν ἐν ὥρᾳ καὶ τὸ διὰ τῶν ὀμμάτων ἐκπῖπτον, εἴτ' ἄρα φῶς εἴτε ῥεῦμα, τοὺς ἐρῶντας ἐκτήκει καὶ ἀπόλλυσι, μεθ' ἡδονῆς ἀλγηδόνι μεμειγμένης, ἣν αὐτοὶ (οἱ ἐρῶντες) γλυκύπικρον ὀνομάζουσιν».

les cheveux, et je me laisserais faire». C'est dans ce passage que le dieu du vin, sous la forme d'un motif, qui est très fréquent dans les poesies lyriques populaires de tous les peuples, dit qu'il voudrait porter, comme jadis Zeus porta Europe, l'Amazone, sur son dos, transformé, à l'instar de son divin père, ou en bœuf, ou en vautour.

Dans un autre passage (XXXIV, 330), Morreus, l'Achille de l'armée hindoue, qui par l'intervention d'Eros s'est épris d'une Bacchante, la belle Halcomédée, à un certain moment la voyant, après un combat, parmi celles qui fuyaient devant lui, la prie de l'attendre, et, tout en la poursuivant, lui fait une longue déclaration d'amour dans laquelle il trouve également l'occasion de lui dire que, si elle veut, elle peut le tuer (il se laisse faire, le vaillant !) en le frappant à la nuque ou au creux des flancs (1).

Je ne sais pas, si après ces exemples catégoriques, je dois aussi signaler deux ou trois passages où on parle des femmes qui *pour échapper à l'amour, dont on les poursuit,* sont prêtes a préferer des supplices et même la mort. De même dans le deuxième livre (v. 107), une Hamadryade (Πίτυς) que Pan poursuivait de son amour, dont elle ne voulait pas, en voyant des forestiers qui, tout en coupant des arbres, s'approchaient du pin qui l'abritait, elle s'adresse à l'un d'eux et le prie de ne pas couper cet arbre, mais plutôt de lui enfoncer la hache sage (la hache de la vierge Athène, v. 106) dans la mamelle, afin qu'elle puisse arriver vierge au Hadès. De la même teneur est le passage du quatrième livre (v. 174-176), où Peisinoé, la suivante de Harmonie, après avoir décrit à sa maîtresse tous les charmes de Cadmos, la prie à la fin de lui prêter son fiancé pour une nuit et après, elle, Harmonie, pourra la déchirer de ses propre mains, afin que tous ses tourments amoureaux cessent d'un seul coup.

Il y a ici des éléments constitutifs de la définition de l'algolagnie ; seulement ce n'est pas à la personne intéressée (j'allais dire *à l'amant;* en apparence, et dans le premier et dans le deuxième cas, on a affaire à des soupirants, qu'on fait sem-

(1) C'est ainsi que je traduis κενεών. Il faut remarquer que la nuque aussi bien que le creux du ventre ou des flancs sont des points érogènes. Dans le tableau de Carlo Dolci (Le martyre de Saint Sébastian) une flèche transperce le Saint justement à cet endroit.

blant de détester)(1) mais à un intermédiaire que le poète prête la parole. Je crois tout de même qu'on peut les classer dans la même catégorie. Plus franchement masochiste est la scène (il s'agit toujours d'une femme), où la Bacchante blessée, toujours *au creux du flanc,* et blessée à mort, s'adressant au combattant qui lui fait des compliments sur sa beauté, l'invective dans ces termes: «Malheureux, laisse se rouler, étendue dans la poussière, la jeune fille que tu as tuée, que tu as dépouillée. Ne touche pas au chiton de celle que ton arme a coupée. Pourquoi tiens-tu le creux du flanc que tu as blessé? cesse de tripoter la blessure que tu m'as faite, à moi, la malheureuse».

Passons à présent aux vestiges de *fétichisme érotique* qu'on rencontre dans les vers harmonieux de l'épopée de Nonnos. Et voici d'abord la définition de cette déviation psychique formulée par ceux qui s'en sont occupés de plus près: fétichisme érotique est la tendance, suivant laquelle l'attraction sexuelle est déviée sur une partie ou quelque particularité physique du corps ou un objet inanimé associé à lui(2). Un homme normal admire dans un corps une beauté d'ensemble. Si l'auteur des Dionysiaques sait faire des peintures de ce genre, le plus souvent il met en relief telle ou telle partie du corps avec une insistance qui nous donne à penser. C'est dans ce sens que j'entends le fétichisme dans son œuvre. En effet, son épopée abonde en passages où l'on parle à satiété de certaines parties du corps; la nuque, les cheveux, les cuisses, les seins, le cou, etc. lesquelles représentent des zones érotogènes ou encore dévoilent indiscrètement les préféremces de l'auteur. On sera peut-être étonné en apprenant que de tous les charmes que peut avoir une femme et même un homme, Nonnos s'extasie surtout sur la beauté de la nuque et des cheveux(3). On en peut avoir un exemple dans XXXIV, 307, 309, 314 et 335, où il s'agit de

(1) Fuir l'amour c'est aussi un jeu naturel de l' amour; c'est une façon de provoquer l'amour. Pour plus de détails v. *Havelock Ellis*, La Pudeur, trad. franc.

(2) C'est la définition qu'en ont donné Binet, Lombroso, Krafft, Ebing. *V. Havelock Ellis.* Le Symbolisme érotique, pag. 9.

(3) Dans un passage de 30 vers XXXV, 330 - 335, l'auteur parle trois fois des cheveux de Halcomédée.

Halcomédée; dans XV, 230-232, et XVI, 15-18, où il s'agit de l'amour de Dionysos pour Nikaia, dont il désire que le vent soulève les cheveux, afin qu'il en voie la nuque (c'est un cliché sous la plume du poète), XVI, 116; ensuite dans le livre VII, 260-262, où l'on rencontre le même motif, c'est-à-dire le vent qui soulève les cheveux, en laissant apparaitre la nuque. (V. aussi XXXIV, 209 et 42, 74). Mais le passage le plus caractéristique est dans VII, 176-194 où il s'agit de l'admiration que Peisinoé a pour la nuque de Cadmos et qu'elle exprime par ces paroles: «Puissé-je mourir, pourvu que je voie sa *nuque* et que je lui presse, quand il est assis, son doigt[1] comme par hasard»... etc. et 138: «lorsqu'il remuait ses boucles, mettant à nu sa nuque, paraissait l'astre du soir!».

D'ailleurs il faut aussi retenir, que selon la conception de Nonnos, lorsque Éros veut rendre une personne amoureuse d'une autre, il appuie son arc sur la nuque de celui ou de celle pour qui doit éprouver de l'amour, la personne atteinte par la flèche qu'il décoche. Ainsi (XXXIII, 189) lorsque le fils de Vénus veut inspirer à Morreus de l'amour pour Halcomédée, avant d'envoyer sa fléche dans les entrailles du chef hindou, il appuie son arc sur la nuque de celle-ci (V. aussi XXXXII, 74).

On trouve pareillement dans l'oeuvre de notre poète assez de traces de ce qu'on pourrait appeler le fétichisme des seins[2] et des cuisses. L'épopée de Dionysos en est pleine, pourrait-on dire. L'auteur ne se lasse jamais de nous parler de *l'orbite du sein ou des seins* (v. p. ex. IV. 149 ἄντυγα μαζῶν v. aussi V, 378 et XII, 393), expression qu'on trouve chez lui fréquemment, ou du sein qu'il compare à une pomme (XXX, 216) et qu'il appelle par ailleurs: «archer de l'amour» (XXXV, 43 et VII, 264); lequel est parfois plus dangereux que la lance (XXXV, 173) et qui fait rougir le chiton blanc au travers duquel il se devine (VII, 331). En d'autres passages les seins sont plus opérants que les flèches dans le combat (XXXV, 42). Dans le troisième livre sur quatorze vers (383-397), il est fait quatre fois mention des μαζοὶ avec des détails plus on moins fringants. Je crois ne

[1] L'auteur aura pensé au petit doigt qui est aussi une zone érotogène.

[2] v. XXX, 173; XVII, 218, 326; XVIII, 320; XXIII, 205; XXIV, 185; XXX, 167-175 et surtout XLII, 272-274, etc.

pas exagérer en affirmant que Nonnos mentionne dans son épopée plus de cent fois cette partie du corps féminin (1).

En ordre descendant une autre sorte de fétichisme érotique qui occupe une grande place dans les vers de N. c'est celui des cuisses, comme je l'ai déjà remarqué plus haut. En effet, les cuisses sont aussi des «archers de l'amour» (v. XXXV, 26); le poète mentionne souvent *le repli des cuisses nues* (ibidem, 32 πτύχα μηρῶν ἀσκεπέων XLVIII, 655) où il parle aussi de στήθεα γυμνωθέντα, expression de prédilection sur laquelle il revient (v. aussi XVIII, 250) et une fois il trouve l'occasion de nous parler du cruel combattant hindou, qui tue une Bacchante, sans égard pour le galbe de sa cuisse échancrée (XXX, 218). Pour décrire l'extase dans laquelle il tombe à la vue d'une belle paire de cuisses, il forge l'expression inédite «les orgies des cuisses» (ὄργια μηρῶν XVII, 224). Les amoureux qu'on rencontre dans les *Dionysiaques* aiment à profiter du spectacle que leur offrent les cuisses des belles, lorsque le vent soulève leurs jupes (XLVIII, 485); dans le combat, lorsqu'une Bacchante ou un jeune homme est blessé à la cuisse, l'écrivain n'oublie pas de parler du contraste qu'il y a entre le blanc de la cuisse et le sang rouge (XXIX, 87 et 102).

Peut-être devrait-on mentionner, en passant, les quelques traces de fétichisme du cou et de ce qu'on appelle κενεὼν (le creux des flancs). C'est vers la gorge de Hymnos, que se dirige la flèche de l'Amazone Nikaia, bien que celui-ci l'ait priée de le frapper ou à la nuque ou au creux des flancs. C'est également dans cet endroit du corps (κενεὼν) qu'est frappée la Bacchante dont j'ai déjà mentionné le cas (XXXV, 52) et aussi d'autres personnages qui ont eu le même sort et dont on pourrait dire, au propre, qu'ils ont été blessés d'amour.

Je n'irai pas plus loin avec l'énumération des cas que je considère comme illustrant le fétichisme érotique. On trouve également d'autres parties du corps que Nonnos mentionne assez souvent; les doigts, les mains, les coudes (qui l'obsèdent aussi). J'ai relevé seulement ce qui m'a paru le plus digne d'attention et le plus caractéristique. On ne doit pas oublier

(1) Le passage le plus significatif, qui nous explique pourquoi il en parle si souvent, on le trouve dans IV, 148 - 151 et dans XLVIII, 659.

que toute partie du corps peut devenir érotogène (cf. Hav. Ellis, Symb. érot. 213) et que les possibilités de symbolisme érotique, dans l'espèce, de fétichisme érotique, sont latentes dans la plupart des individus (Ellis, op. c. 174). Si l'on attire l'attention sur ces deux vérités, c'est pour parer d'avance aux objections de ceux qui seraient enclins à considérer les observations relatives au fétichisme dans Nonnos comme sans fondement, voire même déplacées et —disons le mot— ridicules. Dans l'arsenal des poètes, surtout lyriques (et souventes fois, dans divers endroits de son épopée, Nonnos en est un), on trouve naturellement des allusions à toutes ces parties du corps humain, qui par leur grâce, leur proportion, et leur beauté, peuvent provoquer l'amour. Mais... *est modus in rebus.* Homère dans son épopée, Quinte de Smyrne, Apollonius de Rhodes parleront dans leurs vers des seins ou d'un autre endroit du corps féminin ou du corps masculin quand l'occasion s'en présentera. Mais on ne trouvera chez aucun d'eux, comme chez Nonnos, presque à une page sur deux la mention de telle ou telle partie du corps, qui chez lui devient une obsession. On doit convenir que chez notre poète, c'est quelque chose d'anormal. Et la même remarque peut s'appliquer également à tout autre problème de symbolisme érotique que j'ai essayé d'illustrer ici.

Comme preuve évidente que, dans l'œuvre de Nonnos, nous avons affaire à des manifestations morbides, qu'il nous suffise de dire qu'on trouve chez un de ses personnages également des symptomes de nécrophilie. Au livre XXXV (vers 20-46) il y a un passage, où on décrit le carnage que les combattants hindous font dans les rangs des Bacchantes. Le roi hindou Dériades, qui connaissait bien ses hommes lesquels étaient fous des femmes (γυναιμανεῖς, vers 18), leur avait interdit de violenter et même de toucher aux ennemies qui tomberaient en leur pouvoir. Sur le champ de bataille on voit une Bacchante étendue sur terre, immobile comme une morte. Le personnage dont il est question, en l'espèce un soldat, après avoir détaillé ses beautés,—opération qu'il peu faire d'autant plus facilement, que dans la mêlée la Bacchante a eu la robe relevée ; — se sent l'envie «comme un autre Achille devant la nouvelle Penthésilée», d'embrasser la morte (il la voit morte, du moins) sur les lèvres. Mais c'est

l'interdiction formelle de Dériades qui l'en empêche. Il touche ses membres, son sein gonflé qui était «pareil à une pomme» et il aurait même voulu faire l'amour avec la morte (vers 35). Il abandonne avec peine cette idée, et après avoir admiré encore une fois la beauté de celle qu'il croit morte (en effet il s'adresse à elle deux fois vers 25 et 387 — avec le mot φθιμένη morte, trépassée), il s'étone lui-mème «*de ce désir étrange et incroyable,* qui lui a fait poursuivre *l'amour mort* d'une jeune fille, l'espoir de l'hyménée ayant disparu» (vers 44-45). Lui, vivant, sentir l'aiguillon de l'amour pour une personne morte! (vers 46).

Les lignes ci-dessus, qui n'admettent pas d'autre interprétation, constituent une preuve évidente que l'œuvre de Nonnos est une mine pour ceux qui veulent trouver dans la littérature l'illustration des symptomes du domaine de ce que Krafft-Ebing appelait *psychopatia sexualis.*

L'exhibitionisme, ou ce qui frise de près cette impulsion morbide qui consiste à se montrer nu ou à s'exciter à la vue des organes nus, est aussi représenté dans l'œuvre de Nonnos. Il ne sait plus voir un corps nu d'un œil pur, chaste. Dionyssos, voyant Nikaia (1) nager nue dans une rivière, (XVI, 12-14) se sentit le cœur frappé d'une flèche de feu, qui lui procurait un plaisir fou; Morreus veut avoir auqrès de lui Halcomédée nue, lui-même étant nu (XXXV, 147). Nue est également — au moins jusqu'à la ceinture, parce qu'on voit ses cuisses — la Bacchante en apparence morte (XXXV, 22) qui frappe tant l'esprit du personnage (XXXV, 35) prêt à consommer une nécrophilie. Le bouvier Hymnos (XV, 223-224) se sent embrasé à la vue du corps de Nikaia, dont le vent, gonflant le peplos, laisse voir les cuisses et le reste; il ne se lasse pas de contempler «la jante libre des cuisses à découvert» (ibidem, 228); il se rappelle avec délices comment son adorée se lavant dans la rivière et «plus encore comment son péplos, secoué par le vent et relevé jusqu'au nombril, découvrait la fleur de son corps et la décochait comme une flèche vers ses yeux ahuris» (vers 252) (2).

Au souvenir de cette scène il ne cessait de prier le vent «de relever son chiton aux amples seins». Le vent relève aussi

(1) V. *Levi Robert Lind,* o. c., p. 62.

(2) V. aussi XV, 272 où il désire voir Nikaia sans chiton.

la robe de Héliké (XVII, 221), en laissant voir son corps ensanglanté, mais la belle Bacchante, dans sa pudeur, retient le chiton fuyant et tache de recouvrir «les blanches orgies de ses cuisses comme la neige» (vers 224). Jupiter est frappé du coup de l'amour en apercevant Sémélé nageant dans l'Asope: «il ne voulait pas la regarder de loin, mais voir de près *tout* le corps de la jeune fille qu'il ne se rassasiait de contempler». Palléné participe nue au combat avec Dionysos (XLVIII, 116 [1]) en laissant voir la πτύχα μηρῶν ἀσκεπέων. Un passage qui peut également illustrer l'exhibisionnisme est celui qu'on trouve au XLVIII, 335-350, 370 et 423-424. Dans le même chant (vers 485-486) Dionysos se console (θηλύνεται!) de son amour malheureux pour Aure, en détaillant sa cuisse que la robe soulevée par le vent lui permet de voir (cf. aussi XLII, 63).

On pourrait objecter que les cas mentionnés plus haut n'entrent pas dans la catégorie de l'exhibitionisme. Il est vrai que chez les femmes cette aberration est plus rare mais elle se rencontre tout de même (v. Hav. Ellis, o. c., p. 156). Il est vrai aussi que les circonstances dans lesquelles se produit cette *dénudation* ne correspondent pas à celles qu'on suppose nécéssaires dans les cas ordinaires, pour qu'on puisse les placer en rubrique dans cette catégorie.

Mais il s'agit ici d'une autre sorte d'exibitionnisme ou plutôt d'un pseudo-exhibitionnisme. Il faut considérer d'abord et plutôt l'attitude mentale de l'écrivain qui évoque de prédilection des scènes pareilles. Cette attitude, cette prédilection est à la base du processus de symbolisme érotique qui fait supposer dans l'esprit de l'auteur une attitude consciente ou inconsciente à l'égard de la réaction psychique que ses héroines sont censées déterminer dans les personnes qui en subissent l'effet. C'est un exhibitionnisme à l'envers, où, au lieu de présenter des hommes dans cette posture, comme il arrive le plus souvent dans la réalité, l'écrivain présente des femmes qui sont exhibitionnistes [2] malgré elles. L'auteur y paraît satisfaire plutôt ses penchants personels.

---

[1] Dans cette lutte entre Palléné et Dionysos il y a beaucoup d'éléments qui illustrent bien des phénomènes du domaine du symbolisme érotique.

[2] Pour comprendre mieux l'étiologie de ce processus, tel qu'il se

Examinons à présent les exemples de *symbolisme érotique au sens étroit du mot,* symbolisme dont on a aussi des échantillons dans les vers du poète de Pannopolis. Il s'agit, pour être plus explicite, de ces «métaphores sexuelles qui s'obtiennent par le tranfert des mots désignant la fécondation dans la nature, aux organes générateurs humains et à la procréation. Mais il paraît que certains psychologues réservent ce nom de symbolisme érotique à l'excroissance maladive de cette inclination, excroissance qui, elle, est une aberration et n'est qu'une dégénérescence du symbolisme sain, normal, qui n'est au fond qu'un moyen esthétique pour désigner des choses que le raffinement progressif du sentiment interdit aux poètes et aux amants d'exprimer directement» (Ellis, op. c. p. 12). Pour plus de clarté appelons *symbolisme sexuel* le premier, le normal, qui a une base plus ou moins raisonnée et intellectuelle (Ellis, l. c.) et qui ne contribue que rarement à nourrir l'impulsion sexuelle, et réservons le nom de *symbolisme érotique* proprement dit au second, qui n'est qu'une perversion du premier et qui n'est pas d'origine intellectuelle, mais bien d'origine émotionnelle (Ellis, ibidem).

Pour une fois, il faut constater, à l'honneur de Nonnos, que dans son oeuvre, on trouve également des échantillons de ce genre de symbolisme qui entre dans la première catégorie: le symbolisme sexuel inhérent dans bien des cas à la poésie.

L'œuvre de Nonnos nous offre par-ci par-là de ces exemples. Mais un exemple typique, qui est en même temps une excellente illustration de ce qu'on vient d'avancer, c'est le passage 282-312 du livrre XLII où Dionysos conte fleurette à la belle Béroé. Je la transcris ici en entier:

«Je suis laboureur de ton Libanon. Si tu veux, j'arroserai ta terre et multiplierai tes fruits. Je connais le cours des quatre saisons. Dès que je vois l'automne approcher de sa fin, j'exclame: Le Scorpion, dispensateur de nourriture, se lève, lui, l'annonciateur des sillons féconds. Attelons les boeufs à la charrue. Les Pléiades se couchent. Quand allons-nous ensemencer les champs? Les sillons donnent leurs fruits, quand la rosée humecte la terre que Phaéton fait sécher. Et, lorsqu' au temps de la pluie d'hiver, je vois l'Arktouros près du char arcadien, je dis:

présente dans l'œuvre de Nonnos il faut comparer le cas que cite Ellis (V. op. c. 140).

«Quand est-ce que la terre desséchée se mariera à la pluie de Jupiter? «A présent que le printemps commence, je te dirai; «Ses fleurs se sont épanouies; quand cueillerai-je les lys et les roses? Regarde comme l'hyacinthe court sur le myrte, comment rit le narcisse en se jettant sur l'anemone!» Et l'été, dès que je vois le raisin, je dis: «La vigne croît abondamment, épargnée par le couteau. Vierges, le temps est là. Quand est ce que nous vendangerons la récolte? Ton épi est mûr et il a besoin d'être moissonné. Je faucherai le champ plein d'épis, et les prémices de la terre, au lieu de les offrir à la mère Déméter, je les offrirai à Vénus. Admets-moi comme vigneron pour travailler dans ta vigne. Accepte-moi comme vigneron chez ta mère, née de l'écume (1), afin que je plante un rejeton porteur de vie, que je tâte de mes mains en connaisseur les baies vertes des raisins. Je sais comment mûrissent les pommes, je sais aussi planter le peuplier aux larges feuilles, appuyé au cyprès. Je mêle le palmier mâle qui se réjouit d'être accouplé au palmier femelle, et, si tu veux, je ferai croître le beau safran près du smilax. Ne m'offre pas de l'or pour mon service, car je n'ai pas besoin de fortune; j'ai comme salaire deux pommes et une grappe vendangée une seule fois».

Ainsi parla-t-il, mais la jeune fille ne lui répondit pas, car *elle ne comprenait pas* le flux des paroles de Dionysos fou des femmes».

La liste de ces vestiges qui entrent dans le domaine du symbolisme érotique pourraît-être prolongée. En effet, sous la constatation innocente en apparence, mais très raffinée, que la tristesse et les larmes embellissent une personne — en l'espèce il s'agit d'Ariadne (XLVII, 315) — git un soupcon, un commencement de sadisme. Car de la constatation que les larmes et la tristesse font une femme plus désirable, il n'y a pas loin, pour un homme pervers, à l'idée de provoquer consciemment cette douleur pour jouir d'autant plus du sujet désiré.

Dans un autre passage (XLVIII, 159-164), qui nous décrit la lutte entre Palléné et Dionysos, à un moment donné celui-ci se laisse choir en sorte que sa partenaire reste à califourchon sur lui. Les termes dans lesquels l'auteur nous exprime la

(1) Vénus.

volupté que le dieu ressent «en ayant sur son ventre le doux fardeau de l'amour» ne permet aucun doute sur la qualité de cette volupté qui a sa rubrique précise dans le manuel qui s'occupe de pareils phénomènes (V. Ellis, o. c. 56).

Le cas est le même dans d'autres passages de notre épopée où le poète insiste d'une manière suspecte sur l'idée d'enchaîner (Ellis, *Impulsion sexuelle* p. 238 - 239) l'objet des amours du héros en question. A la fin du livre XLVIII, en parlant des peines que se donne le dieu du vin pour conquérir la fière Aure, il nous raconte comment, le dieu étant au désespoir de ne pouvoir venir à bout de cette Amazone intraitable, une Hamadryade espiègle avertit Dionysos, qu'il ne pourra dompter la sauvage, qu'en la liant avec des liens bien durs ou en l'endormant.— Aussitôt dit aussitôt fait. Le dieu réussit à l'endormir et puis—le comble de l'absurde pour un lecteur non averti — afin de l'avoir à sa merci, il lui lie «avec des liens indéliables» (XLVIII, 628) les pieds et les mains, précaution, il faut en convenir, absolument inutile et qui n'a son explication que dans la perversion érotique de «Dionysos», ce brave dieu qui, comme raison de sa conduite — il se sent obligé de s'expliquer ! — nous dit qu'il se conduit de la sorte, de peur que la victime (enivrée et endormie, notez-le bien !) — ne se débatte pour lui échapper !!

*
* *

C'est une tâche bien délicate que d'entreprendre une pareille enquête, disons psychologique pour ne pas dire psychanalytique (1) (mot qui commence à être honni), qui à l'air d'une profanation de l'œuvre du poète. La poésie est chose divine à laquelle on ne doit toucher qu'avec des mains pures. La disséquer, la mettre sous la loupe, c'est la flétrir, c'est lui arracher l'âme, la réduire à rien. C'est comme les ailes si richement et si finement colorées de certains papillons : si on les touche, toute cette poudre délicate qui donne des tons si merveilleux se dissipe et disparaît, en laissant une membrane terne et sans éclat.

---

(1) V. *Levi Robert Lind*, op. c., p. 64, «It is the false modesty and squeamish prurience of a period, producing a psychopathic condition in some writers of the later greek era, comparable to that with which psychoanalysts struggle to day».

Il est vrai que parfois tel ou tel enquêteur est enclin à exagérer le résultat de ses observations. On finit, avec cet état d'esprit, par ne voir dans toutes les manifestations, même les plus suaves, de la poésie, que des cas morbides : on renifle partout des aberrations, des formes de perversion ayant rapport à l'instinct sexuel que certains considèrent comme la base de toute efflorescence artistique. La limite à fixer entre ce qui est sain et ce qui est pathologique est bien difficile à tracer. Difficile, mais pas impossible. Il y a eu, et il y a encore, grâce à Dieu, une poésie chaste et pure. On la trouve dans les époques d'art sain, équilibré, soumis à un sage contrôle que l'artiste exerce lui-même sur son art. Le divin est toujours mélangé au terrestre. C'est le sort et la condition de tout idéal humain ; mais il y a la mesure, le tact, l'instinct sûr et une certaine pureté d'esprit qui sait trouver le chemin de l'art sain, vrai et grand. Les possibilités du symbolisme se trouvent à l'état latent dans tous les individus. (V. Ellis, Symb. érot. 174). Et, quoi qu'on en dise, c'est le levain qui fait lever la pâte dont on construit les œuvres d'art. L'amour divin a, je crois, toujours à sa base l'amour terrestre. La Vénus Ourania est la fille de la Vénus Pandémos. La première n'est que la sublimation de la seconde. Platon a eu une instuition géniale lorsque, dans son immortel Symposion il nous avertit que, pour atteindre à la vraie beauté suprême (cap. XXVIII), on doit commencer par la beauté concrête. On commence par aimer les beaux corps pour arriver à aimer la beauté d'âme.

En prose, cela veut dire que les symboles matériels doivent avoir seulement la valeur d'un symbole, pour aider notre propre esprit à concevoir et à comprendre des choses plus subtiles, plus abstraites, plus divines. Autrement dit le concret n'a de valeur qu'en fonction de l'abstrait, de l'idée pure, de la chaste beauté où se réfléchit l'âme. L'orgie de l'art moderne, de la poésie d'abord qui se vautre dans la grossièreté du concret, de l'image pour l'image, sans autre fonction symbolique supérieure, c'est un art inférieur, plébéien, une caricature de l'art qui, comme le cinéma, s'adresse seulement à l'œil et aux sens, non à la raison, et à l'âme. L'art qui ne s'arrête qu'aux yeux, sans aller, jusqu'au tréfonds de notre être c'est un art manqué. Horace était du même avis. Ce n'est pas de l'art qui s'efforce à nous donner

l'image du beau, mais c'est de l'hybris (Phèdre cap. 14), qui nous mène ἀλόγως vers les plaisirs.

La poésie décadente, qui est décadente justement parce qu'elle a perdu le sens de la mesure, parce qu'elle nous rabaisse trop au niveau des choses terrestres, insiste sur celles-ci et aime la boue pour la boue ; elle se vautre dans le concret, sans que ses symboles soient le véhicule de la beauté. C'est un art impur qui a perdu sa chasteté. L'exagération de certains éléments, la déviation voulue de certains détails pour marquer tel ou tel côté de l'être humain, qui tient par ses pieds à la fange, c'est justement ce qu'il y a de maladif, de pathologique : c'est ce qui constitue la *fleur du mal*. De pareils détails, surtout lorsqu'on y appuie trop, sont loin de contribuer à rehausser la valeur esthétique de l'œuvre d'art ; ils n'ont rien à faire avec l'art vrai, car ils ne sont que des excroissances maladives, des tumeurs de la poésie.

THE PRESENT SITUATION IN AXIOLOGY

by

WILBUR M. URBAN

Yale University, New Haven, Connecticut, U. S. A.

In an article entitled «Metaphysics and Value» published in *Contemporary American Philosophy* (1930), I gave an account of the development of my own thinking of the subject of value. As I then wrote, it was only because I believed «that the way my own thought had gone in the last quarter century might throw light on the problems of this interesting epoch that I felt at all justified in displaying it». Developments since that time have tended to confirm even more definitely my conception of the problems as then envisaged. In responding to the invitation to write for the special volume in celebration of the distinguished career of the philosopher, *Theophilos Boreas,* I can perform no better service than to attempt a summary of the situation in axiology as it appears today. Nor is it inappropriate, since it is from the Greek genius that the thought as well as the word ultimately sprang.

Of the limited value of such an attempt I am well aware. It can be little more than an impression of one student of the subject and, as such, subject to all the prejudices and ignorances of the writer. On the other hand, with all their limitations such summary views are valuable at various stages of the development of a subject. They serve at least to afford a perspective from which the facts may be viewed, and a wrong perspective may often be almost as instructive as the true.

The present situation is excellently indicated by the fifty papers on the subject presented to the Ninth International Congress of Philosophy. The distribution of subjects suggests at once the extent of the field and the incidence of interest at the present time. Of these three were given to general questions; twelve to the problem of the relation of value to know-

ledge and action; three to problems of cosmology and value and fourteen to the problem of value and reality (1). This emphasis upon the epistemological and metaphysical aspects of the value problem is symptomatic of present preoccupations in this field. In contrast with the two preceding Congresses — I have the Proceedings of the Seventh before me as I write — the increase in the amount of space devoted to the subject, no less than the increasing emphasis upon these aspects of its problems, are noteworthy. In developing the theme of this present paper it will, therefore, be helpful to follow the main topics of the Congress as our guide. There is, to be sure, no intention of attempting a review of these contributions themselves, but merely to use them as topics for discussion (2).

I.

General Questions.

A noteworthy character of the present Congress is the use of the term Axiology. The delimitation of this special field in philosophy and its final acceptance is in itself of significance in any attempt to evaluate the present situation in value theory. The almost simultaneous appearance in so many varied quarters of this new «name» indicated the emergence of new problems which could neither be satisfactorily expressed nor adequately solved under the old categories. The rapidity with which the new term was adopted also made it clear that in it had been found a means not only of clarifying many issues that had been confused, but also of unifying a field of investigation which had gradually become one of the central interests of modern philosophy.

It is, however, precisely at the moment that Axiology has thus established itself that a movement has appeared which, if it were to maintain itself and if its conclusions were generally accepted, would cut the ground of axiology from under its feet. I refer of course to the New Positivism, or logical positivism as it is called. So far as the general situation in value

(1) Travaux du IXe Congrès International de Philosophie, Fascicules X, XI, XII, Hermann & Cie, Paris 1937.

(2) There is an excellent review of this part of the Proceedings, by *D. S. Robinson* in Ethics, Vol. XLVIII, No 3, April 1938.

theory is concerned this is in many ways the most significant phenomenon to be noted. In using the term significant here I do not mean ultimately important (this I do not believe) but significant in the sense of determining — for the moment at least — the form in which certain basal and general questions must be put.

The thesis of positivism is that such a field as axiology is, in the very nature of the case, impossible and that what are called value or normative sciences are really not knowledge at all. A logical analysis of language shows that what are called value judgments are really not judgments but merely expressions of feeling, and that a value judgment cannot in the nature of the case be constructed. Now I have no intention of going into a critical discussion of this value nominalism here—to me it seems as untenable as it is presumptious—but merely to indicate the problems which it sets for axiology. Surely one of the most important of its present tasks is this problem of language and values involving further analysis of value assertions or propositions. A brief paper on *Value from the Point of View of the Philosophy of language*, presented to the Congress by G. D. Scraba, indicates a recognition of this problem (1). Even more pressing, however, is the problem of truth and verification in this sphere. Granted that our assertions of value are not mere expressions of feeling but genuine propositions, then our assertions must have referents and some form of verification must be possible. Of the question of the knowledge of values I shall have more to say presently. Here I wish merely to indicate the problems set to axiology by modern positivism.

What is known in Axiology.

I have spoken of the general agreement as to a field of Axiology in philosophy. No less significant, to my mind, is a growing consensus of opinion as to what is actually known in this sphere.

In a paper presented to the Congress by Ladislas Tatar-

(1) *G. D. Scraba*, La valeur au point de vue de la pilosophie du language.

kiewicz the attempt was made to distinguish between what we know and what we do not know about values (1). He said that we know that there are objective values, but we do not know how many there are. Among objective values we know that some are intrinsic and some instrumental, but we do not yet know where to draw the line between them, nor do we know all the intrinsic values. Among intrinsic values we know that some are simple and that all others can be reduced to these simple ones, but we are not yet in accord as to what are the simple intrinsic values. Yet he thinks that nearly every one would include in this list moral, intellectual, aesthetic and hedonic values. We know that some values are superior and others inferior, but we know only a fragment of the complete hierarchy of values. We know some criteria to use in recognizing values and in ordering them in a series, but we are still greatly handicapped by our ignorance. In sum, the main outlines of axiology are fairly well established, although the details leave much to be desired.

Now I do not contend that the preceding summary is in all respects a wholly unchallengable statement of what we certainly know in the field of values. I should myself want to modify it at certain points. I hold, however, that it does express a body of propositions upon which there is a noteworthy unanimity of agreement—an agreement, moreover, which seems to be relatively independent of the special schools in value theory. Nor do I contend that when we say we know these things knowledge here means precisely what is meant when a corresponding summary of «fact and theory» in any given positive science is offered. And yet to those who have followed closely the stages of the development of the value problem—the arguments by means of which these several points have been established and the criticism of opposing situations—this summary represents fairly accurately the points on which there is a large measure of general assent. In this sense then — of rational assent — we may say that this is what is known in axiology.

---

(1) *Ladislas Tatarkiewicz,* Ce que nous savons et ce que nous ignorons des valeurs.

II.

The Objectivity of Values. Value Realism.

We know now, says the writer to whom I referred, that there are objective values and I think that the statement, properly understood, is true.

I do not mean, of course, that there are none that do not still maintain the subjectivity of values. In American philosophy at least—although not so markedly in European—there is still a strong body of opinion which makes values mind-dependent in the sense that they are determined or created by feeling, desire or «interest», but surely this is not the main tendency. Value realism, in the sense of the independent subsistence of values, is a view widely held — even among epistemological realists themselves—and seems to be quite independent of the realist-idealist controversy.

In Anglo-American philosophy the subjectivity of value has been attacked by idealist, realist and pragmatist alike. There have been attempts, it is true, as among the Pragmatists, to sidestep the issue by introducing notions of quasi-objectivity, but there seems to be no question as to what the dominant tendency is. There are, to be sure, significant differences as to what this objectivity means, of the ontological status of values—and of this we shall have more to say presently — but on the basal question there seems to be little doubt as to the side upon which the weight of critical opinion falls.

The Phenomenological Movement.

It is the phenomenological movement — using the term for the moment in the broadest sense — that has chiefly been responsible for this development. In British and American philosophy the work of G. E. Moore and others had convinced a significant number of philosophers of the objectivity or mind independent character of values. The phenomenological movement in the narrower sense has undoubtedly contributed largely to this movement and its influence can be seen in many papers of the Congress (1). The revolt against psychologism in

(1) *F. Heinemann,* Les Problèmes et la valeur d'une phenoménologie comme théorie de la réalité.

the field of logic was followed inevitably by a similar revolt in the sphere of morals and values generally. From this has followed a value realism which — in contrast to the subjectivist view, with its inevitable nominalism — has for the moment at least apparently dominated the field of axiology.

It may be said that this phenomenology of values has raised more problems that it has solved, and in a sense this is true. It has, as we shall see, created certain problems of knowledge of values which have not yet been satisfactorily solved. It has also raised the question of the status of these value essences, and of their relation to existence or reality, to which likewise there is as yet no wholly satisfactory answer. But despite these unsolved problems the phenomenological, as opposed to the psychological point of view in value theory, has, I think, come to stay.

The value realism which I have just described and which in one form or another is implied or expressed in so many of the papers of the Congress, is a significant phenomenon in the general philosophical situation. In his Introduction to Vol. II of *Contemporary British Philosophy* the editor, J. H. Muirhead, writes: «there has been, among British philosophers at least, a broadening of view, a widening of outlook shared by realist and idealist alike. It has come to be recognized that as there are transindividual values, so there may be and are trans-social values... They thus acquire a status and value of their own by which our conceptions of being are extended and enriched».

III.

The Relation of Value to Knowledge.

The second problem which called out so many papers in the Congress is closely related to the first. If value is conceived as objective in the sense of «existing» or subsisting independently of the mind that feels or apprehends it (which of these terms shall be used being left undecided for the moment), then the question of how we know these values becomes all-important.

It is an essential part of the subjective theory that there is no knowledge *of* values for there are no values to have knowledge of. Values are felt. We may, to be sure, know many things about desire, feeling, «interest», but that is no knowledge

of values, but only knowledge about the conditions of valuation. On the other hand, it is an equally necessary part of value realism that it should include the idea of a unique type of knowledge. Value realism, as opposed to value nominalism, implies a doctrine of intuition of values.

This New Intuitionism is no mere revival of the Intuitionism of the Seventeenth and Eighteenth centuries with which it was sought to meet the empiricism and subjectivism of those times. As has been said, the doctrine of «emotional intuition» is an application in principle of the same argument against subjectivism in the sphere of sensation; the distinction between sensation and sense *datum* is paralleled by a similar distinction between emotional *Erlebniss* and the *wert-datum erlebt.* It would be idle to contend that the doctrine as thus developed has proved wholly satisfactory. We may be convinced by the arguments of a Moore or a Hartmann that values are objective. We may see how such objectivity implies intuition of an emotional rather than of a perceptual or rational type, but it is still extremely difficult for most philosophers to say the word emotional without saying the word subjective in the same breath. It must be frankly admitted that much more work must be done on this problem before any theory of emotional intuition can be formulated which will be generally convincing. Even more difficult is the problem of truth and error in this field. Any form of intuitionism finds difficulty in handling the problem of error and this is *a fortiori* true in the case of a doctrine of emotional intuition. If there is valuational truth there is also valuational error. It is true, we may with Scheler and Hartmann, speak of valuational blindness — and doubtless there is such a thing — but the notion solves no problems. What is needed is a theory of verification in this field and as yet no satisfactory theory exists (1).

(1) In an article entitled Value Propositions and Verifiability, The Journal of Philosophy, vol. XXXIV No 22, I have stated these problems and made an attempt at a solution. It is only a beginning, but it suggests, I think, the direction in which the solution must be found. Starting with recognized facts of valuational error, and indicating how they are shown to be erroneous, I attempt to construct a theory of «authentication» or validation of values which is public—that is, admits of communication and confirmation.

Axiology and the Social Sciences.

Closely connected with this problem of the knowledge of values is one which may be described as the problem of value in the social sciences, a problem which in one way or another received attention in sixteen of the papers of the Congress.

As is apparent to every one, there is something of a crisis in the social sciences or what are often known as the *Geisteswissenschaften.* This crisis has been developing for some time—ever since, in fact, the appearance of Rickert's *Die Grenzen der Naturwissenschaften*—but for reasons into which we cannot go here it has come to a head in American thought only recently. The situation may be described briefly in the following way. That these sciences are not sciences in the ordinary sense has become increasingly apparent. Any body of propositions such as make up so-called social or political science, contain propositions or judgments of two kinds— those of fact and those of value. The former can, of course, in principle at least, be verified in the same way that factual judgments are verifiable in any field of science. But these are really not the propositions which give the peculiar significance to these fields. It is rather the normative judgments, the value propositions which constitute the life blood of these sciences.

For a long time many were under the illusion that the valuational judgments could in some way be derived from the factual. That illusion has, however, been pretty well dispelled. Many practitioners of these sciences may not have heard of the «naturalistic fallacy», but they have come to sense it none the less. An interesting situation is thus created. Either these sciences are merely factual — and all judgments as to the value of any social or political form are expressions of personal feeling—of our own likes and dislikes—or else there are objective values and these can be known and verified in some way. There are some who frankly accept the first horn of the dilemma, but there is an increasing number who feel that such scepticism and nihilism cannot be the last word. For these the problem of the normative in the social sciences has become the burning question. In any case, the methodological problems of these sciences — no less than of axiology itself emphasize the impor-

tance of the issues which the present situation in value theory has brought into the foreground.

Knowledge as Involving Valuation.

There is another aspect of this problem of knowledge and value which received attention in the Congress and neglect of which in this summary would involve a serious oversight. Cornelius Krusé argued against the sharp dualism between cognition and value which characterizes the value theory of many realists (1), and Guido della Valle discussed the topic of «Knowledge as a Form of Valuation» (2).

Now I think we «know» — to use the form of expression already introduced — that this sharp dualism is untenable. We know that truth is itself a value and we also know that all ultimate notions are related to ends and values—in other words, that the problem of knowledge cannot ultimately be divorced from the problem of value. But while in a sense we know all this our knowledge has not in the last decade gone much further. In fact it seems to have come to something of an impasse. Values are determinative of our judgments of existence and truth, but what is the status of these values? The answer is that they are neither existent nor subsistent, but are merely valid meanings. This notion of values as «unreal» meaning structures beyond all being, while perhaps logically necessary, is an even more difficult conception than the phenomenological notion of values as merely essences or self-subsistent entities. Now I do not deny that this conception is without its element of truth. As over against the subjective and merely pragmatic theories of value, this tendency, like the phenomenological, was an important means of clarification and rescue and that to lose the insights which it has brought would be a reversion to wholly uncritical forms of thinking. What I do say is that it has never received a form of statement that is either generally convincing or without fundamental difficulties. It is necessary to be able to ascend to this rarefied atmosphere of essences or meaning structures, but it is not possible to live in it long.

---

(1) *Cornelius Krusé*, Cognition and Value Reexamined.

(2) *Guido della Valle*, La conoscenza comme forma di valutazione.

It is this which, from one aspect at least, the so-called existential philosophy has felt.

IV.

Value and Reality.

The problems involved under this caption are those which appeared to interest the contributors mostly — fourteen of the total number of papers being devoted to this special problem. I think it represents the distribution of interest at the present time.

The general movement to value realism above described, especially as represented in the British realists and the German phenomenologists, was bound not only to emphasize this problem but to present it in a new form. So likewise the Neo-Kantian movement of which we have just spoken. Both tendencies distinguish value and real being sharply from one another, the chief *desideratum* of the axiologists of the moment being to seek an intelligible relation between the two realms.

This *desideratum* is recognized by all writers on value theory at the present and the feeling of its necessity was echoed in the papers of the Congress. It is generally recognized, I think, that both of these movements were necessary stages in the movement from subjectivism and psychologism to objectivity, but are only half way stages and that in both cases thought is in a stage of unstable equilibrium. It is this unstable equilibrium which sets the fundamental problem of Axiology today, namely, the metaphysical problem. We «know» — to use the form of statement we have allowed ourselves — we know that values are objective. We know also that, as values, they are not existent as things are existent—in space and time, and we must therefore speak of them either as essences or as meanings beyond all being. And yet we know also that this cannot be right — that they are in some way related to the world of existences in some way other than through the minds that cognize and acknowledge them. What that relation is it has not yet been possible to say in an idiom that is either understandable or acceptable to all the schools.

Cosmology and Values.

The problems treated under this title in the Proceedings of the Congress are, of course, closely related to the more general

problem of the preceding section. Nevertheless, they may be distinguished as special problems in the sense that the issues raised are closely related to science and the present state of physics especially.

As is well known, the tendency towards idealism of many of the leading physicists of the present has seemed to many to open up a place for values in the scheme of the cosmos apparently not possible in the conceptual structure of the older physics. The two main factors responsible for this tendency are first the change in the conception of matter, and secondly the change in the status assigned by many physicists to natural laws. One of the papers of the Congress discusses the relation of the normative to indeterminism. It does not take up specifically the problem of indeterminism in the sense of which the principle is formulated in physics, but argues that the social norm is not possible without a hierarchy of connections and this has for its premise a pluralism of ontological spheres and this in turn involves indeterminism (1).

The second change in modern physics—namely, the change in the concept of matter—has had, indirectly at least, a notable effect upon the problem of cosmology and values. The apparent displacement in physics of the notion of stable entities by the concept of events has to many minds, whether rightly or wrongly, seemed to open up the way for new conceptions of the place of values in the cosmos.

This situation has, in Anglo-American philosophy at least, led to the construction of metaphysical systems in which the notion of value plays a fundamental part. The philosophies of S. Alexander, John Laird and A. N. Whitehead are all outstanding examples of this tendecy to make value in some form coextensive with reality. In a paper presented at the Congress entitled: *The Objectivity of Value,* Alexander maintained that «value in its elementary, non-human form is the universal feature of the interconnection of things»—a restatement of course of his position in *Space, Time and Deity,* and Whitehead maintains in principle the same position in *Process and Reality.*

---

(1) *Leopold Silverstein,* Indéterminisme au point de vue normatif.

Whitehead's philosophy is, from the standpoint of the problem of Cosmology and Values, the most interesting and challenging book of recent times. He conceives it as his main task to overcome the isolation between natural science and value experiences, and in order to bridge this gulf he, like both Alexander and Laird, reads value down into the most elementary constituents of the universe, and in so doing develops a panpsychism which, while sharing the general character of the classical forms such as those of Leibnitz and Schopenhauer, seems at least to overcome some of the difficulties of those positions. This is not the place either to consider his method or the validity of his conclusions. There are, indeed, those who would challenge both and would criticize his use of the notion of value. The point of importance here is that an attempt is made, on a grand scale, to solve the problem of Cosmology and Values. Not only is the problem recognized as the basal problem of philosophy, but the conditions of its solution are, in principle at least, apprehended and expressed (1).

V.

Conclusion: Values as Realities.

At the beginning of this paper I suggested briefly the significance of the emergence of this new field of inquiry. There are also reasons in the present situation for the continued stress upon the importance of this field.

In one of the papers of the Congress, H. Heyse blamed the present European crisis on the metaphysical separation of value and reality which characterizes recent European philosophy and held that Germany is leading Europe to a saving philosophy because of the insistence of German philosophers on the union of value and reality in the historical process (2).

---

(1) I myself find difficulties both in the method and in the conclusions and have expressed them at length in an article, *Elements of Unintelligibility in Whitehead's Metaphysics*, The Journal of Philosophy, vol. XXV. No. 23.

(2) *H. Heyse*, Idee und Existenz: Die Krisis der Philosophie und die Werte des Lebens.

One need not go all the way with this philosopher—either in his exclusive account of the European crisis or on the question of the saving power of the German leadership — to recognize the truth of his main contention. The metaphysical separation of value and reality has been, until quite recently, the note of all typical modern thinking and it was this doubtless that has motivated the profound change in German thought — namely, the rise of the life philosophies and of the «existential standpoint» in philosophical thinking. Both are attempts to heal the breach, whether satisfactory or not it is not for me to say.

The metaphysical separation of value and reality is, I repeat, the keynote of all typically modern thinking. The consignment by Galileo of the secondary qualities to the mind was followed inevitably by the tertiary. A subjective theory of values was even more inevitable than a subjective and sceptical theory of knowledge. Kant was fully aware of this fact and he made valiant efforts to stem the tide by the quasi-objectivity of the *Critique of the Practical Reason.* The attempt was, historically at least, unsuccessful, and this fundamental dualism in modern life and thought widened with accelerating speed until the intellectualism, against which so much of recent thought has been a protest, was inevitable. The reunion of value and reality has thus become the great *desideratum.*

I have emphasized this aspect of the question especially for the reason that we are coming to see, largely through these considerations, that the entire European movement in philosophy up to modern empiricism included this value realism and also the cosmic significance of values, and that modern subjectivism is a wholly modern movement. Seeing this movement in a larger perspective, we are able also to evaluate the present movements towards objectivity more adequately. It is not an accident, therefore, that there is a revival of interest in many quarters of the idea of a *philosophia perennis* and of the relation of value to reality as the central note of this philosophy. In so far as the European crisis is concerned, one thing may be said with certainty. If you take values out of the cosmos, you must take them out of the historical process also. If the cosmos is without meaning and value, history also easily

becomes «sound and fury, signifying nothing». The modern European crisis has, of course, many causes, but certainly one of the most deep-seated is this disjunction of value and reality with all the scepticism and nihilism to which it has led.

ÜBER ANALYSE

von

HANS RUPP

Universität Berlin

Analyse ist lebhaft umstritten. Für den Chemiker bedeutet Analyse die naturwissenschaftliche Klarlegung eines Stoffes, die Zurückführung auf seine wesentlichen Bestandteile und das Aufzeigen seiner wesentlichen Eigenschaften. Für den Volkswirtschaftler bedeutet Analyse (z. B. Markt-Analyse) die Klarlegung eines wirtschaftlichen Prozesses, das Aufzeigen seiner allgemeinen Gesetze, wie auch der empirischen statistischen Verhältnisse. Auch für den Psychologen bedeutet Analyse die genaue Schilderung eines Vorganges bis ins einzelne und, soweit möglich, die Erklärung eines Vorganges und das Aufzeigen der darin enthaltenen Gesetze.

In allen diesen Fällen sieht man in der Analyse etwas Hohes, geradezu ein Zeichen der wissenschaftlichen Behandlung.

Aber für den Psychologen und für verwandte psychologische Gebiete hat Analyse noch eine andere, genau gegenteilige Wertung erfahren: Sie bedeutet Zerlegung, Zerstückelung eines Vorganges in angebliche Elemente. Der Ausdruck ist typisch geworden für die atomistische Theorie, die den ganzen Organismus oder einzelne psychische Vorgänge in sensorische Elemente oder in einzelne Funktionen zerlegen und das Ganze erschöpfend aus diesen aufbauen will. Aber nicht nur für diese psychologische Theorie gilt Analyse als irre führend, sondern auch im gesamten Leben soll sie geradezu zerstörend wirken. Alle Einbettung in grössere Einheiten und Zusammenhänge werde durch sie bedroht, alle Kunst, jeder grosse Überblick werde durch sie unterbunden. Analyse habe Mitschuld an einer liberalistischen Richtung, die alles zerlegt, angeblich um zu klären, in Wirklichkeit aber mit der Folge, dass die tieferen Lebens- und Wertzusammenhänge verloren gehen. Die Homun-

culusgestalt ist der volkstümlische und dichterische Ausdruck für diese allgemeine, weltanschauliche Haltung geworden.

Welche der beiden Wertungen ist nun die richtige, die positive, in der Analyse geradezu als *die* wissenschaftliche Methode erscheint, oder die negative, in der sie als zerstörend für jede echte Erkenntnis angesehen wird? Oder soll Analyse für die Naturwissenschaft gelten, für die Psychologie und für die Geisteswissenschaften nicht?

Für die Naturwissenschaft hat Analyse ohne Zweifel zu den grössten Erkenntnissen und Erfolgen geführt. Auch für die Volkswirtschaftslehre lässt sich ihr Wert nicht bestreiten, Es wird niemand daran denken, in diesen beiden Gebieten Analyse etwa aufzugeben. Wir wissen allerdings noch nicht und werden uns hüten zu prophezeien, welche Wege die Forschung in Zukunft gehen wird.

Heute geht der Streit jedenfalls hauptsächlich um die Psychologie und verwandte Gebiete. So heftig nun auch die Meinungen sich bekämpfen, so scheint mir doch der Streit im Grund gegenstandlos zu sein. Um es kurz vorwegzunehmen: Das Wort Analyse wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, und es gibt tatsächlich verschiedene Arten, die man gewöhnlich nicht klar auseinander hält. Wenn man jedoch diese Bedeutungen und Arten sorgfältig trennt, so dürfte kaum Streit möglich sein. Ich will im Folgenden versuchen, diese Bedeutungen und Arten zu trennen und die sich aus ihnen ergebenden Folgerungen für eine positive oder negative Wertung der Analyse zu ziehen.

Zunächst sollen verschiedene psychologische Vorgänge geschildert und auseinander gehalten werden (1). Im Anschluss daran werde ich die verschiedenen Fälle oder Arten von Analyse schildern und in jedem Falle angeben, ob die betreffende Art für unser Denken von Bedeutung und Wichtigkeit ist, oder ob sie uns in falsche Richtungen drängt (2). Endlich sollen einige praktisch wichtige und charakteristische Fälle von Analyse geschildert werden (3).

1.

Was bedeutet für unsere Wahrnehmung die Gestalt des *Kreises?* Wir werden ihn zunächst als etwas Geschlossenes und

Rundes schildern. Allein, das würde auch von der Ellipse oder von einer unregelmässigen kartoffelähnlichen Form gelten. Wir müssen also hinzunehmen, dass er glatt, nicht irgendwie wellig und vollkommen ganzheitlich ohne irgendwelche Teile oder Abschnitte ist, ferner nach allen Seiten hin gleich ausgedehnt. so dass man sich bei seiner Betrachtung gewissermassen im Gleichgewicht fühlt.

Man kann aber einen gegebenen Kreis auch anders sehen. Man kann sich den Mittelpunkt hinzu denken und alle Stellen des Kreises von dem Mittelpunkt gleichweit entfernt auffassen. Man kann den Kreis auch entstanden denken durch Bewegen eines gespannten Fadens um den Mittelpunkt herum. Diese letzteren Auffassungen sind für die Geometrie bezeichnend. Wieder eine andere Auffassung verlangt der bekannte Zweihandzeichner, bei dem der Kreis durch zwei Komponenten, gewöhnlich eine vertikale und horizontale, erzeugt wird: Der Kreis ist dann von links ausgehend zuerst als stark ansteigend und sich nur wenig nach rechts verschiebend charakterisiert, dann als weniger ansteigend und sich dafür mehr nach rechts verschiebend, dann, wenn man oben angelangt ist, als sich nur verschiebend, dann, als sich allmählich senkend und abnehmend nach rechts verschiebend usw.

Während die zuerst geschilderte Auffassung des Kreises offenbar die *natürliche,* nächstliegende ist, die unser Wahrnehmungsorganismus sehr leicht und gern erzeugt, sind die geometrische und namentlich die zuletzt geschilderte Auffassung mehr oder weniger *künstlich,* daher auch schwierig und nur durch ungewöhnliche Bedingungen hervorzurufen. Man kann auch sagen, dass in den letzten Fällen überhaupt nicht mehr die eigentliche Kreisgestalt in unserer Wahrnehmung vorhanden ist. Sie wird durch andere Gestaltungen überdeckt und kann sogar ganz verschwinden.

Ähnlich beim *Quadrat.* Man wird es zunächst als etwas Geschlossenes, Eckiges schildern. Allein das gilt auch vom Rechteck, ja von den Vierecken überhaupt, auch von jedem Dreieck, Fünfeck usw. Man muss also entweder die Viereckigkeit hinzunehmen und das Regelmässige, nach allen Seiten gleich Ausgedehnte, oder muss das Quadrat als ruhend, nur durch vertikale und horizontale Seiten begrenzt auffassen. Natürlich

ist dann das auf der Spitze stehende Quadrat eine andere Gestalt als das auf der Seite ruhende; das Spitzige tritt bei dem auf der Spitze stehenden Quadrat für unsere Anschauung entschieden mehr hervor und ändert damit den Gestaltcharakter.

Alle diese Auffassungen sind wieder *natürliche* Auffassungen des Quadrates. Die Geometrie arbeitet im Gegensatz hierzu nur mit gleichen Seiten und gleichen oder rechten Winkeln, an die wir bei der ganz primitiven natürlichen Auffassung wahrscheinlich gar nicht gedacht haben. Auch die Vierzahl der Winkel und Seiten nähert sich schon der *künstlichen* Auffassung; sie braucht jedenfalls in der natürlichen Auffassung nicht vorhanden zu sein. Die ganze Figur kann etwas von rechten Ecken haben, ohne dass die Vierzahl klar erfasst wird. Gegenüber dem Kreis ist für die natürliche Auffassung charakteristisch, dass beim Quadrat die Trennung in Teile näher liegt: An jeder Ecke beginnt ein neuer Teil; der Kreis ist dagegen ganz ungeteilt.

Was charakterisiert die *Rechteck*gestalt? Gibt es denn über haupt *ein* Rechteck? Ja es gibt ein typisches Rechteck! Wenn ein Quadrat nach der einen Seite hin etwas zu lang gezeichnet wird, so ist es kein richtiges Quadrat mehr, aber doch noch kein Rechteck. Es erinnert an das Quadrat; es ist für unsere unmittelbare Auffassung ein «schlechtes» Quadrat. Wenn das Rechteck sehr lang gezeichnet wird, so ist es auch wieder kein richtiges Rechteck mehr. Es ist vielleicht schon ein Doppelquadrat. Und wenn es noch länger wird, wird es eine «Leiste» von unbestimmter Länge und ist noch weniger als Rechteck zu bezeichnen. Dazwischeu gibt es aber ein *natürliches*, *typisches* Rechteck. Es ist wohl dadurch charakterisiert, dass es eben kein Quadrat mehr ist, aber auch noch nicht ein Doppelquadrat oder gar eine Leiste, in der die eine Seite überhaupt keine Rolle mehr spielt, die hauptsächlich eine, und zwar eine unbestimmte Ausdehnung hat. Durch derartige Gegenüberstellungen merkt man erst, was für unsere natürliche Wahrnehmung ein richtiges Rechteck ist.

Wenn ein zu grosses Quadrat oder eine Leiste als Rechteck aufgefasst werden, so sind das *künstliche* Auffassungen, die schon eines gewissen Zwanges und einer besonderen Motivierung, z, B. geometrischer Natur, bedürfen.

Der griechische grosse Buchstabe *Sigma* Σ hat eine sehr charakteristische Gestalt. Man könnte ihn etwa so charakterisieren: eckig, rechts offen, und links mit einem eckigen Einsprung versehen. Man kann ihn aber, z. B. für den Zweck einer Konstruktion, auch ganz anders sehen: Man geht aus von einem ruhenden Quadrat, in das die zwei Diagonalen gezeichnet sind, und denkt sich die rechte und linke Seite des Quadrates und die beiden rechten Hälften der Diagonale weggelöscht. Man kann auch das fertige Σ so sehen, indem man es zum Quadrat ergänzt. Es ändert dann seine *natürliche* Gestalt, wenigstens legt sich eine andere Gestalt gleichsam darüber. Würde man die beste Sigma-Form zeichnen, so würde man wahrscheinlich bei der natürlichen Gestalt und bei der zuletzt geschilderten Auffassung etwas verschiedene Formen erhalten.

So könnte man in vielen Fällen dieselbe äusserlich gegebene Figur in verschiedener Weise auffasen. Vielfach gibt es *eine* natürliche Auffasung und mehrere mehr oder weniger künstliche, damit auch schwierigere Auffassungen. Mit der Auffassung ändert sich auch das subjektive Gestalterlebnis mehr oder weniger. Die künstliche Auffassung liegt ferner und lässt sich manchmal überhaupt nicht mehr simultan und anschaulich vollziehen.

Man muss allerdings eine wichtige, meist nicht beachtete Einschränkung machen: *künstliche* Gestalten können durch *Übung* zu *natürlichen* Gestalten werden. Buchstaben, Zahlen, Stenographiezeichen usw. sind uns anfangs ganz fremd und uncharakteristisch; sie erscheinen ähnlich, alle ziemlich gleich, ebenso wie uns viele Bäume oder Blumen derselben Art gleich erscheinen. Wenn wir uns aber mit ihnen viel beschäftigen, so werden sie immer charakteristischer und individueller. Die Unterschiede heben sich klar heraus. So werden z. B. die grossen Buchstaben B und R, die wir anfangs verwerchselt haben, später charakteristisch verschieden. Ein Künstler wird den Unterschied noch stärker hervorheben und den rechten unteren Strich des R im Schwung weit nach aussen führen.

Freilich bedarf es wirklich vieler Übung, um diese zunächst unnatürlichen, uncharakteristischen Gestalten, zu natürlichen charakteristischen zu machen. Und wenn wir lange nicht üben, tritt der Unterschied wieder zurück, die Gestalten werden

wieder verwaschen, ähnliche verschmelzen usw. Bei den primitiven, angeborenen, natürlichen Gestalten ist das nicht der Fall.

Es kann auch nicht jede künstliche Gestalt eine natürliche werden. Sie kann z. B. zu verwickelt sein. Wir kennen zurzeit die Bedingungen noch nicht genauer, wann eine Gestalt leichter und wann sie schwerer oder gar nicht zu einer natürlichen wird.

Man wird es vielleicht paradox finden, von künstlichen «Gestalten» zu sprechen. Es ist in den extremen Fällen überhaupt keine anschauliche Gestalt mehr vorhanden, z. B. dann, wenn kein simultanes Bild mehr zustande kommt, sondern nur mühsam zusammengeflickt wird. Für diese Grenzfälle ist es in der Tat richtig, dass der Ausdruck Gestalt nicht mehr passt. In allen anderen Fällen aber ist der Ausdruck berechtigt. Ebenso berechtigt und notwendig ist es aber auch, von verschiedener Güte oder Natürlichkeit der Gestalten zu sprechen. Es gibt wirklich diese Gradunterschiede verschiedener Gestalten. Man spricht auch von guten und schlechten Gestalten; man könnte sie auch starke und schwache Gestalten nennen.

b) Eine zweite wichtige Unterscheidung ist die von *klaren* und *unklaren* Gestalten. Man nennt die klaren Gestalten auch *differenziert* oder *ausgegliedert*. Mir scheint der einfachere Ausdruck «klar» sehr zutreffend.

Jeder kennt das *Wabenmuster*. Es wird auf Fussböden und Wänden, in Ornamenten, in Stickereien usw. oft verwendet. Das Muster kann uns nun klar oder unklar bewusst sein. Kinder, wahrscheinlich auch Tiere können das Muster wohl erkennen, es aber kaum klar gegenwärtig haben. Wer es klar auffasst, wird sofort die Waben darin angeben können, wird die Aneinanderfügung der Waben erkennen, gerade und schräge Reihen von Waben sehen usw. Er kann es gar nicht länger ansehen, ohne dass bald diese bald jene Beziehungen hervortreten. Dem Kinde, dem Tier sind solche Auffasungen wahrscheinlich unmöglich. Auch den in räumlicher Hinsicht schwach begabten Erwachsenen werden solche Auffassungen Schwierigkeiten bereiten. Da sie beim Abzeichnen eine entscheidende Rolle spielen, sind solche Individuen, wie viele Versuche gezeigt haben, in grösster Verlegenheit, wenn sie das Muster zeichnen sollen.

Derselbe Unterschied zwischen klarer und unklarer Auffassung ist z. B. in der *Musik* zu beobachten. Kinder erleben ein Musikstück, z. B. das Stück ihrer Spieluhr, die sie täglich hören, ganz einheitlich und ungegliedert. Sie erkennen es aber trotzdem sehr gut und würden sogar Änderungen sofort merken, wenn sie auch nicht angeben könnten, wo die Änderung liegt. Sie sind auch nicht imstande, die Melodie nachzusingen, wenn nicht eine besonders ausgeprägte und hervortretende Melodiestimme vorhanden ist.

Bei Erwachsenen ist bekannt, dass sie vielfach ausserstande sind, in einem Akkord die einzelnen Töne zu erkennen oder in einem Musikstück die einzelnen Stimmen zu verfolgen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich charakteristisch die musikalisch Begabten und die Unbegabten. Die Begabten können die Gestalten klar erfassen, durchgliedern. Wenn sie dasselbe Stück öfter hören, wird es immer klarer. Das Üben hat auch diesen Sinn der Klärung und Durchgliederung. Ein hoch Begabter gliedert sofort: Mozart konnte ein achtstimmiges, allerdings klar gebautes Stück, nach zweimaligen Hören niederschreiben.

Was bedeutet nun dieses klare Sehen oder Hören? Bedeutet es vor allem eine andere, eine neue Gestalt? Ja und nein! Es ist natürlich eine gewisse Änderung vorhanden. Aber man kann doch auch von derselben Gestalt sprechen: Es ist dieselbe Gestalt, nur mehr durchgegliedert, nur klarer. Es kommt nichts Fremdes hinein. Wenn wir oben beim griechischen Buchstaben Σ eine geometrische Konstruktion aus dem Quadrat heraus geschildert haben, so war etwas ganz Neues, Gestaltfremdes hineingekommen. Das kann man hier nicht sagen. Was klar wird, sind *natürliche, gestalteigene Teile oder Züge.* Sie zerstören darum die Gestalt nicht, sondern werden sie im Gegenteil vielfach klären und heben. Wir wollen also nur dann von Klärung, Ausgliederung, Differenzierung einer Gestalt sprechen, wenn die zum Bewusstsein gebrachten Teile, Beziehungen, ganzheitlichen Züge wirklich der Gestalt angehören. Wenn wir zu Anfang den Kreis, das Quadrat, das Rechteck usw. zu beschreiben versuchten, so haben wir bewusst stets gestalteigene Teile, Züge usw. hervorgehoben. Das war also echte Klärung der Gestalt.

c) Freilich gibt es hierin auch ein Zuviel; und dies ist

für unsere Frage von besonderer Bedeutung. Man kann Teile, Züge der Gestalten so stark herausheben, dass man an das Ganze der Gestalt nicht mehr denkt. Das tun z. B. schwach Begabte sehr häufig, wenn sie eine optische Gestalt, z. B. das Wabenmuster, abzeichnen wollen. Sie heben Teilgestalten, z. B. die einzelnen Waben, so stark heraus, dass sie dieselben *isolieren* oder nur mehr in sehr losem, unklarem Zusammenhang hinzeichnen. Von Schwachsinnigen ist bekannt, dass sie häufig die menschliche Figur ganz in beziehungslose Teile auflösen: hier den Kopf, dort die Beine, irgendwo anders den Mund, die Augen usw. Das sind typische und krasse Beispiele von *Gestaltzerfall.*

Das Gleiche gilt wieder in der Musik. Schwach Begabte können, wie wir sagten, das Ganze nicht klar gliedern, d. h. die Teile *und* das Ganze, die Teile *im* Ganzen hören. Aber sie können wohl mehr oder weniger *isolieren*: Sie hören nur einen Teil, sie fassen stückweise auf, sie reissen das Ganze auseinander. Wir sehen dies oft bei Kindern, wenn sie üben; und auch der Schulunterricht fördert leider oft dieses Verfahren. Wir können es typisch unmusikalisch nennen.

Hier liegt echte Isolierung vor. Sie ist das Gegenstück von echter Klärung oder Durchgliederung, bei der zwar auch der Teil oder der einzelne Zug gesehen wird, bei der man aber im Ganzen bleibt, ja das Ganze durch die Gliederung hebt. Zwischen der vollständigen Isolierung und der vollständigen Eingliederung oder Klärung gibt es alle Uebergangsstufen.

2.

Nach diesen Darlegungen ist es nicht mehr schwer zu erkennen, wann und in welchem Sinne Analyse berechtigt ja sogar notwendig und ungeheuer fruchtbar ist, und wann und in welchem Sinne sie auf Abwege führt und eine grosse Gefahr bedeutet. Wir wollen die Antwort kurz vorwegnehmen.

Wenn es auf Erfassung der Gestalt ankommt, und wenn Analyse Klärung, Durchgliederung der Gestalt bedeutet, so dass sie nur die echten Teile oder Züge der Gestalt heraushebt und stets die Einfügung in die Gesamtgestalt wahrt, so ist Analyse nicht nur keine Gefahr, sondern in der Regel mit einer Hebung der Gestalt verbunden. Die Gestalt wird klarer, differenzierter. Analyse in diesem Sinne ist unbedingt zu bejahen.

Je mehr sich aber Analyse der Isolierung nähert, je mehr Teile oder ganzheitliche Züge für sich betrachtet werden, desto mehr droht die Gestalt selbst zu zerfallen. In demselben Masse wird natürlich Analyse für die Gestaltauffassung gefährlich.

Wir müssen aber auch berücksichtigen, ob die subjektive Gestaltauffassung wirklich entscheidend für unsere Erkenntnis ist, beziehungweise welche Gestalt erfasst werden soll. Hier müssen wir auf den Unterschied der natürlichen und künstlichen Gestalten zurückkommen. Ob Analyse nützt oder schadet, hängt auch davon ab, ob im einzelnen Fall die natürliche oder künstliche Gestalt die zweckmässige ist. Wenn es sich z. B. um geometrische oder physikalische Fragen handelt, so würde die primitive natürliche Gestalt, wie wir sie oben an Beispielen geschildert haben, wenig nützen. Unsere Naturwissenschaft war nur dadurch möglich, dass man sich nicht auf natürliche Gestaltungen beschränkt hat, sondern neue künstliche, vielfach schwierige und fernliegende Gestaltungen vorgenommen hat. Gerade sie meint man vielfach, wenn man von Analyse spricht, weil hierbei das Zerlegen in Teile, ja das Auflösen von Linien, Flächen und Körpern in unendliche viele Punkte eine entscheidende Rolle gespielt hat. Dennoch waren diese Auflösungen der entscheidende Schritt für die grossen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse.

Aber innerhalb dieser künstlicheu Gestaltungen kehrt der früher erwähnte Unterschied wieder; mit echter Analyse ist nicht das vollständige Zerlegen und Isolieren gemeint, sondern ein Zusammenfügen zu anderen künstlichen, aber doch für unser Denken entscheidenden Gestaltungen. Diese Analyse ist wieder unbedingt zu bejahen. Sie ist sogar von entscheidender Bedeutung. Sie zerstört zwar die primitiven natürlichen Gestalten, schafft aber neue künstliche, für den besonderen Zweck unentbehrliche und ungeheuer fruchtbare Gestaltungen.

Sofern natürlich der Zusammenhang in diesen künstlichen Gestaltungen verloren geht, sofern also strenge Isolierung eintritt, ist auch Analyse in diesem Sinne verderblich und unbedingt abzulehnen. Die Gefahr ist hier umso grösser, als die künstlichen Gestaltungen nicht so leicht von selbst zusammenhängen wie die natürlichen. Sie müssen künstlich und oft

mühsam zusammgehalten werden. Die Gefahr des Zerfalles ist namentlich bei den Mittel- und Schwachbegabten sehr gross.

3.

Das Gesagte soll noch an einigen Beispielen näher erläutert werden.

a) Hat Analyse für die *Kunst* Bedeutung? Und in welchem Sinne?

Ein typisches Beispiel und ein verhältnismässig weit durchgebildetes Beispiel bietet die Musik. Harmonielehre, Melodielehre, die Lehre vom Aufbau kleiner oder grösserer Formen haben wichtige Strukturgesetze zu Tage gefördert. Liegt hierin Analyse enthalten und ist sie zu bejahren?

Das Erfassen wie das Schaffen von Kunstwerken ist ein Musterbeispiel von Gestaltungen. Das erfasste Kunstwerk stellt unbedingt eine einheitliche Gestalt dar. Wenn nun Analyse die echten Züge dieser Gestalt klar heraushebt, wenn sie die Teile nicht für sich fasst, isoliert, sondern in ihrer Einfügung und Bedeutung für das Ganze sieht, so wird die Kunsterfassung nicht gestört, sondern nur gehoben. Analyse in diesem Sinne ist also unbedingt zu bejahen. Dabei kommt es nicht nur auf die Erfassung von Teilen an, sondern auch und gerade auch auf das Erfassen von Ganzeigenschaften, von durchgehenden Zügen, von Zusammenhangsgesetzen. Es kann allerdings auch sein, dass einzelne solche Züge nur intellektuell herausgehoben werden, und dass der grössere Zusammenhang doch verloren geht. In dem Masse als dies geschieht, nähert sich Analyse wieder der Isolierung und ist negativ zu bewerten. Vielfach ist es so, dass zunächst mehr das einzelne zum Bewusstsein gebracht wird, um es zu klären, um eine verwaschene, falsche Auffassung oder ein unsauberes Spiel zu vermeiden; und dass nach dieser Klärung der Teile die Einfügung in das Ganze vorgenommen wird. Die Teilklärung ist dann nur ein Durchgangsstadium.

Man kann dies beim Unterricht leicht beobachten. Wenn die Schüler ein Stück üben sollen, ist vielfach zuerst getrenntes Üben einzelner Stellen nötig. Das bedeutet im Augenblick eine Isolierung. Der gute Lehrer und auch der begabte Schüler fassen dies aber nur als Vorstadium auf; sie wissen von

Anfang an, dass sie nachher in das Ganze einfügen müssen und erhoffen, dass hierbei der eigentliche künstlerische Genuss kommen wird.

Ganz anders liegt der Fall beim künstlerischen *Schaffen.* Hier kommt ein solches, von dem Ganzen isoliertes Auffassen kaum vor. Alles steht unbedingt von Anfang an unter dem Ziel des Ganzen. Auch wenn das Ganze anfangs noch unbestimmt ist und erst allmählich Formung erhält, so hat es doch eine primitivere Gestaltung, die der späteren Durchgliederung die Richtung gibt. Es ist ähnlich wie beim Keim, der irgendwie in primitiver Form doch schon die Richtung auf den fertigen Organismus enthält.

b) Wie steht es auf dem Gebiete der *Psychologie?* Auch hier wird Analyse vielfach bekämpft. Der Kampf gegen den Atomismus wird manchmal auch als Kampf gegen Analyse aufgefasst. In Wirklichkeit liegt der Fall anders.

Mit Analyse meinen wir oft genau analysierende *Beschreibung.* Diese Beschreibung hat gerade bei der Entdeckung der Gestalten häufig Pate gestanden. Beschreibung bedeutet Klärung, Durchgliederung eines erlebten psychologischen Vorganges, also Analyse in dem durchaus positiv zu bewertenden Sinne.

Freilich beschränkt man sich nicht darauf. In vielen Fällen wird äusserlich geschildert und zusammengetragen, was bei dem Vorgang zu beobachten ist, ohne auch innere Zusammenhänge zu erfassen. Wenn z. B. bei der Müller-Lyer-Täuschung Aufmerksamkeitswanderungen oder Augenbewegungen beobachtet werden, so gehört dies zur Klarlegung objektiven Tatbestandes. Es kommt nicht nur auf die subjektiv zu beobachtende Gestalt an. Diese subjektive Gestalt und die objektiven Befunde zusammen geben erst den vollen psychologischen Tatbestand. Er gehört zu den oben erwähnten künstlichen Gestaltungen. Wir müssen diese Art der Analyse durchaus bejahen, Voraussetzung ist nur, dass die einzelnen Tatbestände nicht äusserlich aneinandergesetzt, sondern innerlich durch eine Theorie verbunden werden—wenigstens soweit es jeweils möglich ist.

Wie steht es mit der Zerlegung der Persönlichkeit in einzelne Fähigkeiten, Züge und dgl.? Wenn man die Persönlichkeit als einen Leistungskomplex oder als ein blosses Profil von bestimmten Eigenschaften und Fähigkeiten auffasst, so

trifft der Vorwurf einer zerstückelnden, atomisierenden Analyse durchaus zu. Meint aber Analyse wirklich dies? Im Grunde wird heute kaum ein Forscher noch auf diesem Standpunkt stehen. Wohl unterscheidet man Fähigkeiten, Züge und dergleichen, aber man fasst sie nicht als feste, isolierte Elemente auf, sondern als von einander abhängig und selbst wieder unter höheren Zusammenhangsgesetzen stehend. Es ist keine isolierende Analyse, wenn man an der Person einzelne Seiten, Züge, auch Grundfähkeiten unterscheidet und abtrennt. Wir geben allerdings zu, dass die Untersuchung der Abhängigkeit und des strukturellen Zusammenhangs dieser Seiten, Fähigkeiten usw. heute noch in den Anfängen steht. Grundsätzlich ist man sich aber über den richtigen Weg klar.

c) Was bedeutet Analyse für *Geometrie* und *Physik?* Wir haben z. T. schon davon gesprochen. Nach geometrischer Auffassung ist z. B. der Kreis in unendlich viele Punkt aufgelöst, die alle vom Mittelpunkt gleichen Abstand haben. Von Zügen wie glatte Rundung, geschlossene Figur usw. ist nicht mehr die Rede. Jene einfache und scharfe Auffassung genügt zur Definition des Kreises. Ebenso bei der analytischen Darstellung von Kurven, Flächen, Körpern.

In der Physik ist es ähnlich. Wenn ein Spiegel einen Strahl reflektiert, so sagt die natürliche Auffassung, dass der Strahl «gerade» und «in gleicher Weise» zurückgeworfen wird. Das genügt für die anschauliche Klärung vollkommen. Geometrisch und physikalisch gesehen würden wir damit nicht zum Ziele kommen. Hier muss viel mehr eine Ebene durch Beobachter und den Auftreffpunkt des Strahles an den Spiegel gelegt werden, die senkrecht zum Spiegel steht, es müssen die beiden Winkel des Einfalls- und des Ausfallsstrahles bestimmt und gleichgesetzt werden. «Geometrie» heisst eben Messkunst. Messen aber muss man vor allem mit linearen Massen. Auf solche muss also alles zurückgeführt werden. Dadurch entfernt sich die Gestaltauffassung weit von der natürlichen Anschauung. Wir erkennen das sehr deutlich beim Unterrichten, wo sich erst allmählich und mühsam im Laufe von Jahren das ganz neue Weltanschauungsbild durchsetzt. Es ist eine künstliche Auffassung; die natürliche würde nicht ausreichen.

Wir kennen aber auch in der Schule leider zu genau Ana-

lyse im schlechten Sinne. Die schwachen Schüler kommen nicht mit, verlieren den Zusammenhang, zerstückeln die Auffassung. Sie lernen nur isolierte Teile und setzen oft äusserlich einen Beweis aus Stücken zusammen, ohne den wirklichen Znsammenhang zu verstehen. Analyse in diesem Sinne von Isolierung ist natürlich eine grosse Gefahr.

d) Eine besondere Rolle spielt die *Konstruktion* in der Technik. Auch mit ihr wird Analyse oft in Zusammenhang gebracht. Konstruktion bedeutet aber wieder sehr Verschiedenes. Die Trennung dieser Fälle ist für unseren Zweck lehrreich.

Es kann ein Konstruktionsgesetz *gegeben* sein und die Aufgabe gestellt sein, die Konstruktion real durchzuführen. So sei die Formel für eine Kurve gegeben und die Kurve zu konstruieren. Erst an der fertigen Form erkennt man nachher anschaulich die Gestalt der Kurve. Der Fall liegt ähnlich wie oben bei der Konstruktion des Σ. Es wird die oben geschilderte Konstruktionsaufgabe gegeben, ohne dass man von vornherein sagt, was herauskommen wird. Man ist dann am Schluss überrascht, den wohlbekannten Buchstaben zu sehen. In allen diesen Fällen wird also die äusserliche Gestalt an Hand des Konstruktionsgesetzes real erzeugt und man gewinnt nachträglich durch die Anschauung den subjektiven Gestalteindruck.

Das extreme Gegenteil liegt vor, wenn eine neue Konstruktion zu *finden* ist. Hier ist das Endziel in irgendeiner, wenn auch noch primitiven Form vor Augen. Ein sehr einfaches und bekantes Beispiel bildet die Aufgabe des Zusammensetzens: Es sind einzelne Stücke gegeben, die z. B. zu einem Quadrat zusammenzusetzen sind; es ist die Lage der Stücke im Quadrat nicht durch Ausprobieren, sondern durch Überlegen zu finden. Hier ist die Quadratform im Hinblick auf die gegebenen Stücke durchzugliedern. Von äusserlicher Konstruktion ist hier nichts mehr zu merken.

Ein Zwischenfall liegt vor, wenn z. B. ein Muster abzuzeichnen ist, wie oben das Wabenmuster. Hier ist die natürliche Gestaltauffassung mit dem vorgegebenen Muster gegeben und beherrschend. Aber sie reicht nicht aus: sie muss durchgegliedert werden, d. h. es müssen die echten Teile und Züge herausgehoben und richtig in ihrem Zusammenhang gesehen werden. Aber auch damit kommt man vielfach nicht aus: Um

genau zeichnen zu können, werden häufig gestaltfremde Beziehungen zu Hilfe genommen, z. B. die Parallelität verschiedener Seiten und vor allem Hilfslinien. Aber sie werden doch bewusst nur einen Augenblick herangezogen. Wesentlich ist, dass immer die Kontrolle durch die echte Gestalt des Musters beherrschend bleibt. Die künstlichen, fremden Auffassungen sind also nicht isoliert, nicht selbständig, sondern springen nur ein, wo und so weit die natürlichen nicht ausreichen. Man kann hier nicht mehr von Isolierung sprechen.

Wir haben gesehen, dass der Begriff Isolierung eine entscheidende Rolle spielt. Man kann darum kurz zusammenfassend sagen: *Wenn Analyse Isolierung bedeutet, so ist sie unberechtigt und gefährlich. Wenn sie aber Heraushebung unter Wahrung des Zusammenhangs bedeutet, so ist sie ungefährlich, ja vielfach notwendig und äusserst fruchtbar. Das gilt sowohl für natürliche wie auch für die schwierigen künstlichen Gestaltungen.*

ΠΙΝΑΞ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Σελὶς

HANS DRIESCH, Universität Leipzig,
Die Überwindung des Materialismus. . . . . 1— 8

EDUARD SPRANGER, Universität Berlin,
Nietzsche über Sokrates . . . . . 9— 25

SIR OLIVER LODGE, Fellow of the Royal Society, London,
Demonstrated Survival: Its Influence on Science,
Philosophy and Religion . . . . . 27— 47

EDWARD L. THORNDIKE, Institute of Educational Research. Teachers Coll., Columbia University, New York,
Euphony and Cacophony of words and Sounds. . . 49— 62

EDOUARD CLAPARÈDE, Université de Genève,
Hérédité fatale et hérédité conditionnelle. . . . . 63— 68

ARMANDO CARLINI, Università di Pisa,
Riflessioni su la dottrina etica e giuridica di Kant. 70— 80

Κ. ΖΕΓΓΕΛΗ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Νεωτέρα φυσική. Αἰτιοκρατία καὶ ἐλευθερία τῆς
βουλήσεως . . . . . 81— 96

ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΕΞΑΡΧΟΠΟΥΛΟΥ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Αἱ εἰκόνες ὡς μέσον καλαισθητικῆς ἀγωγῆς . . . . . 97—104

ΕΡΡΙΚΟΥ Α. ΣΚΑΣΣΗ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Διορθωτικὰ εἰς Πλούταρχον . . . . . 105—108

ΑΡΙΣΤ. Π. ΚΟΥΖΗ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Χαρίτωνος περὶ τροχίσκων . . . . . 109—115

Σελὶς

Κ. Ι. ΛΟΓΟΘΕΤΟΥ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Ὁ Ἐγελισμὸς ἐν Ἑλλάδι . . . . . 117—124

FRANZ DÖLGER, Universität München,
Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in Byzantinischer Zeit. . . . . 125—136

F. C. BARTLETT, F. R. S., University of Cambridge, England,
The friendliness of Social groups . . . . . 137—147

ANTONIO ALIOTTA, Università di Napoli,
L'arte nella vita dello Spirito . . . . . 149—155

W. B. PILLSBURY, University of Michigan, Psychological Laboratory Ann Arbor, U.S.A.,
The common points in recent theories of problem solving. . . . . 157—171

C. SPEARMAN, F. R. S., University of London,
Phychology down the ages . . . . . 173—183

ERNST von ASTER, Université d'Istamboul,
La notion de la vérité. . . . . 186—197

ΠΑΝΑΓΙΩΤΟΥ ΖΕΡΒΟΥ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Λογικὴ τῶν ἀνισοτήτων . . . . . 199—201

ΣΠΥΡ. ΔΟΝΤΑ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Μεταβολαὶ τῆς διεγερσιμότητος τοῦ ἐγκεφάλου διὰ φυσικοχημικῆς μεθόδου . . . . . 203—206

ΜΙΧΑΗΛ Δ. ΒΟΛΟΝΑΚΗ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Ἡ σπουδαιότης τῆς μεταξὺ Ρωσίας καὶ Ὀθωμανικῆς αὐτοκρατορίας συνθήκης τοῦ 1783 διὰ τοὺς Ἕλληνας 207—216

Α. Σ. ΑΡΒΑΝΙΤΟΠΟΥΛΟΥ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Τοῦ μεγάλου φιλοσόφου Πυθαγόρου συμβολὴ εἰς τὴν ἐπιγραφικήν . . . . . 217—219

ΜΙΧΑΗΛ ΔΕΝΔΙΑ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Ἐπὶ τῆς φύσεως τοῦ συναισθήματος . . . . . 221—234

T. K. ÖSTERREICH, Universität Tübingen, Σελίς
Von der Einfühlung in den Geisteswissenschaften und ihren Grenzen . . . . . 235—274

RICHARD PAULI, Universität München,
Fortschritte der Arbeitspsychologie . . . . . 275—295

LUDWIG PROHÁSZKA, Universität Budapest,
Variation über die «Kalokagathie». . . . . 297—317

JULES KORNIS, Université de Budapest,
La culture but de l'État . . . . . 319—354

ΦΑΙΔΩΝΟΣ ΚΟΥΚΟΥΛΕ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Δημώδεις παροιμίαι καὶ παροιμιώδεις φράσεις παρὰ Χρυσοστόμῳ . . . . . 355—368

Π. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν,
Ἡ Χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία κατὰ Emil Brunner. . . 369—377

ST. BEZDECHI, Université de Cluj, Roumanie,
Symbolisme érotique dans les Dionysiaques de Nonnos . . . . . .379—395

WILBUR M. URBAN, Yale University, New Haven, Connecticut, U. S. A.
The present situation in Axiology. . . . . 397—410

HANS RUPP, Universität Berlin,
Über Analyse . . . . . 411—424

901902

PAOI Library
3 2400 00431 3973

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall